

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة اطروحات الدكتوراه (٤١)

سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي

الدكتور محمد نجيب بوطالب



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة اطروحات الدكتوراه (٤١)

سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي

الدكتور محمد نجيب بوطالب

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

بوطالب، محمد نجيب

سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي/ محمد نجيب بوطالب.

١٨٦ ص. ـ (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٤١)

ببليوغرافية: ص ١٦٧ ـ ١٨٦.

ISBN 9953-431-11-6

١. القبائل ـ المغرب العربي. القبلية ـ المغرب العربي.

أ. العنوان. ب. السلسلة.

307.7720964

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، حزيران/ يونيو ٢٠٠٢

إهـــداء

إلى الفرسان الذين حملوا راية المقاومة ورفضوا المساومة.. إلى الذين ضحّوا بأجسادهم من أجل حفدتهم ولم يتزحزحوا عن الأرض والعرض.

المحتويات

تمهيد

يهدف هذا البحث إلى دراسة مظاهر تواصل بعض محدّدات البنية الاجتماعية القبلية في العالم المعاصر، وهي بنية ما انفكت في الفترة الأخيرة تحرّك واجهات الأحداث محلياً وإقليمياً ودولياً.

لقد ظلّت أغلب الدراسات التي قاربت المسألة القبلية في المغرب العربي تتحرّك في نسق التاريخ أو الانثروبولوجيا، أمّا علم الاجتماع فإن مساهمته كانت جزئية أو متحفظة.

ومن الافتراضات التي يمكن أن تفسر هذا الواقع أن التحوّلات السريعة والكثيفة التي أصابت هذه المجتمعات، دفعت ـ على الأغلب ـ بعلماء اجتماع المنطقة إلى المصادقة على أطروحات غيرهم، كما دفعت بهم إلى تهيب الإجابة عن السؤال التالي: ما مدى صحّة القول بتفكّك البنيات التقليدية؟

كما أن التأثيرات الإيديولوجية لنزعة التحديث التي غلبت على الخطاب المعرفي الاجتماعي السائد في الفترة المعاصرة، ساهمت في هذا الهجر وذلك التحاشي. ويهدف اعتماد الدراسة على القطيعة والتواصل كثنائية تحليلية إلى منع الانقطاعات البادية من أن تحجب عنّا التواصلات الممكنة، وهو فعل تاريخي أساسي بالنسبة إلى مجتمع صور بأنه بلا تاريخ، كما تهدف هذه المقاربة إلى إجلاء عمليات التواصل المتخفية وراء ما يمكن أن يحجبها من انقطاعات.

إن المجتمع يحمل في داخل أنساقه أسباب انتظامه وأسباب عدم انتظامه بما يعلنه عادة من تبدلات، ومن جهة أخرى فإن دراسة صيرورة تبدل البناء الاجتماعي القبلي في الشكل وفي المضمون في المغرب العربي ليست مجرد دراسة جهوية، بل إنها تنطلق من رؤية شمولية اعتمدت عمليات المقارنة والكشف عن التفاعلات وإماطة اللثام عن الجدليات في علاقة وظيفية بين

الجزء والكل، وبين الفرع والأصل. وفي معالجة موضوع التحوّلات التي عرفتها المجتمعات المغاربية، في إطار مقاربة سوسيولوجية لمفهوم الاندماج الاجتماعي، فقد تمّ طرح الأسئلة الرئيسية التالية:

- هل استطاعت الدولة الوطنية تفكيك مرتكزات المجتمع القبلي من خلال مشروعها التغييري؟ وكيف فعلت ذلك؟

- ما هي الآليات التي اعتمدت لتحقيق الاندماج؟

- ما علاقة الدولة بالمجتمع المحلي؟ وما هي الصور المتبادلة بينهما عبر عقود من التفاعل؟

لقد أفاضت الدراسة في التعمّق في مظاهر تواصل المعطى القبلي والظاهرة القبلية في الممارسات اليومية، على أن المتابعة لم تكن معزولة عما يجري في بعض مواقع العالم من تفاعلات شبيهة. لقد بينت الدراسات أن التابوات (Taboos) (الأرض والسياسة والقرابة) لا تنفك حتى الآن، وفي فترات متقطعة، تستنهض المعطى القبلي، ولذلك فكثيراً ما تطبع علاقات الفاعلين واستراتيجياتهم اليومية بطابع يستمد جذوره من الإرث القبلي للمجموعات المحلية على الرغم مما يلاحظه الباحث من عمليات تخفي تلك المحركات والنوازع في أثواب قد تبدو جديدة.

إن التضامن الاجتماعي في منطقة الدراسة لا يزال يوظف البنية القرابية والموروث القبلي، وقد بيّنت المتابعة أن البنية القبلية عرفت عملية تفكيك واسعة لكنّها استمرت رمزياً وثقافياً. فهي لا تفتأ تستعيد إنتاج بعض ملامحها في مناسبات أو بشكل دوري، وبخاصّة حينما تتحرّك المصالح الفردية والجماعية فضلاً عن إمكانية تهيكلها في الخارج.

إن الهدف الأساسي الذي يكمن وراء هذا البحث يتمثل في العمل على إجلاء إشكالية استمرار الظاهرة العروشية في المجتمعات المغاربية المعاصرة، ويساعد هذا الطرح في إطار ابستيمولوجي يخص العلوم الاجتماعية، فبمقابل هاجس عولمة المعرفة تطرح قضية توطين المعرفة، وهذه ليست هنا مجرد قضية انتماء وإنّما هي أكثر من ذلك لأنّها، بمرورها بالسؤال المنهجي، ذات علاقة بمشكلة الإبداع السوسيولوجي.

لقد بيّنت مقاربة القبيلة المغاربية هنا، نظرياً وتطبيقياً، أن عولمة المفاهيم

السوسيولوجية زادت من غموض صورة الواقع الاجتماعي وتشويهها، إن ذلك التمشي الذي ران على الساحة المغاربية العلمية عقوداً طويلة بما شمله من إسقاطات وتعميمات واختزالات بدت مغرية للغالبية ولا تزال، هو الذي عمل على إلغاء الآخر غير المهيمن، وقد صُور وبدا منفعلاً أكثر مما بدا فاعلاً، إذ تمّ تجاهل المساهمات المتنوّعة والخلاقة للمجتمعات المستهدفة بالدرس. وبينت هذه الأطروحة أن الأزمة كثيراً ما ترتبط بالمفاهيم وبالخطاب أكثر مما ترتبط بالمجتمع ذاته.

تمثل الظاهرة القبلية في المنطقة العربية إحدى الظواهر التي هجرها البحث الاجتماعي في المرحلة الراهنة، ولعل ضغوطات موضوعات التنمية والبناء الوطني والقومي ونقل العلوم الاجتماعية تمثل بعضاً من مبررات هذا الهجر. تمرّ عقود ولا تظهر الأبحاث المتعلّقة بالبنية القبلية إلا لماماً، هنا أو هناك، لكن أليست بعض مشكلات التنمية نابعة من استمرارية تحكم بعض البنى الاجتماعية التقليدية في بعض المجتمعات المعاصرة ومنها الظاهرة القبلية؟ ومن جهة أخرى أليس توطين المعرفة أو نقلها يعني توطين الموضوعات بدراسة المشكلات الجوهرية والتحرر من أسر موضوعات الآخر؟

على كل حال، فقد كانت القبائل والزوايا والمجموعات الأهلية تمثل مجال دراسات كثيرة في المرحلة الاستعمارية، مع اختلاف في أسباب التناول باختلاف المراحل والسياقات. فهل يمكن التساؤل ـ من هنا ـ عن أسباب ضعف الدراسات حول البنية القبلية في أغلب الأقطار المغربية، رغم أنها وبدون استثناء عرفت الظاهرة وتأثر تاريخها بها، وهل يمكن القول من جهة أخرى إن النفور من الاستعمار هو الذي أدى إلى النفور من موضوعات السوسيولوجيا والاثنولوجيا الكولونياليتين؟ هذا الانفلات لم يمنع عودة المنسي من الذاكرة، من خلال استعادة المجتمع في عدة أقطار عربية لإنتاج العلاقات والمشاعر القبلية.

غير أن بعض الدارسين لا يحبذ الحديث عن عودة، لأنه يشك بحقيقة الغياب قبل الحديث عن العودة، باعتبار أن البنى القبلية بمعناها الواسع لا يصح الحكم عليها بالقطيعة والانحلال، إلا باعتبار أن ذلك الحكم هو مجرد افتراض أو نتيجة غير صادقة لدراسة الواقع.

يمكن القول إن إعادة إنتاج بعض العلاقات الأولية أو استمرارها في

المنطقة، ما هي سوى ردة فعل على الأزمات والتوترات التي اعترضت التغير الاجتماعي في المجتمعات العربية. ولعل التفسير الأكثر قدرة على تبرير النقص الحاصل في التناول العلمي الرصين يكمن في اللهاث وراء استهلاك ما ينتجه الآخر من نظريات ومناهج وتجارب دون القدرة على هضمها، فلم يتم تيسير الفجوة بينها كأدوات مساعدة للفهم والتغيير، وبين الواقع الاجتماعي المحلي كموضوع للبحث والتفسير.

إن الانتشار الواسع اليوم للعلاقات الحميمية والشخصانية والوثيقة في المجتمعات العربية، وكذا الأفريقية والآسيوية بشكل خاص، يدل على ازدواجية الأداء الاجتماعي. وهذا ما يفسر بأن الهياكل المدنية لم تستطع بعد أن تلغي الهياكل الأهلية بشكل نهائي أو تحل محلها، بالنسبة إلى بعض الوظائف على الأقل. لا يزال الفرد رغم تغير وضعيته في التعليم والعمل والمكانة الاجتماعية محكوماً بسلطة الجماعة الأولية. إن ظاهرة الاستنجاد بالقرابة والتوسط بالمعارف في الحصول على العمل أو المنصب، بل حتى ضمان الحقوق المعيشية الأساسية لا تختفي عن أي وسط اجتماعي عربي. كما أن التنافس لا يتحقق دوماً وفق القوانين والضوابط الرسمية، وإنما ضمن شبكة خفية أو شبه علنية من الأعراف والتوسطات.

يسعى هذا البحث قدر المستطاع لأن يكون حلقة من حلقات العمل العلمي حول المجتمع العربي، جامعاً بين التنظير المؤطر الذي يمثل أداة للرؤية والتحليل، وبين التطبيق الميداني دون إغراق في التفاصيل. كما كان التوغل في التاريخ الاجتماعي سنداً أساسياً لتتبع الظواهر الاجتماعية، على رغم ما كان يتطلبه هذا التوغل من جهد إضافي قد يبلغ حد لعب دور المؤرخ أحياناً.

إن هذا العمل يمثل بالأساس جزءاً معدلاً من أطروحة دكتوراه الدولة في علم الاجتماع، كانت قد نوقشت سنة ١٩٩٩ في رحاب الجامعة التونسية، واستغرق إعدادها عقداً من الزمن، فهو يركز الاهتمام على منطقة مهمة من الوطن العربي هي منطقة بلاد المغرب، أو ما يصطلح على تسميته اليوم بالمجتمعات المغاربية ذات التقاليد العريقة في الظاهرة القبلية.

المؤلف

تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠١

الفصـــل الأول

أسئلة في المنهج

أولاً: تطبيق المنهج العلمي: السوسيولوجيا أم الايديولوجيا؟

١ ـ إجلاء القلق السوسيولوجي

تسعى هذه الدراسة إلى الانخراط في ما يجري من نقاش في السوسيولوجيا العربية حول الإشكاليات التي لا تزال تثير الرأي العام العلمي داخلياً وخارجياً، وهي القضايا المتعلقة بطبيعة المجتمع العربي، ولكنها هنا مساهمة من نوع مغاير ومختلف، إنها جهد يبحث في الهوية في بعدها الاجتماعي.

ونحن على يقين بأن القيام بهذه المهمة ليس بالأمر الهين على باحث بمفرده، مهما تسلح بالتقنيات والأدوات المعرفية.

تشمل دراسة البناء الاجتماعي عادة تحديد الأنماط الإنتاجية والطبقات والفئات الاجتماعية والهياكل التنظيمية والمؤسسية، لكننا هنا قصدنا متابعة جزء من هذا البناء الاجتماعي في أحد أنساقه الفعالة في التاريخ، إنه نسق تكوين النظام القبلي الذي طبع التاريخ وتوطن في الجغرافيا بحثاً عن مدى استمرار أو انقطاع فاعليته، عبر دراسة التجارب الحديثة المنصبة على تحويل هذا البناء الاجتماعي وردود فعله.

لعله من المفيد في هذا التقديم الإشارة إلى أن اختيار موضوع هذا البحث لم يكن وليد الصدفة، لقد جاء نتيجة انكباب على قضايا التاريخ الاجتماعي، الحديث والمعاصر، لمجتمعات المغرب العربي خصوصاً والمجتمعات العربية المشرقية عموماً، وبدأ الاهتمام يتجه من العام إلى الخاص بعد الاطلاع على مختلف مدارس العلوم الاجتماعية ومعايشة مفاهيمها ومقولاتها مع متابعة

قلقة لتطبيقاتها ومقارباتها بالواقع المحلي.

ولذلك تبدو الدراسة العلمية ذات أهمية بالغة باعتبارها تطمح إلى التعمق في الظواهر والتخصص المعرفي، ونظراً لاستهدافها متابعة نتائج مجموعة من السياسات والخطط ومساءلتها. فهل استطاعت «التنمية الشاملة» في النصف الثاني من القرن العشرين أن تحقق تغييراً فعلياً وشاملاً لبنية المجتمع وعلاقاته؟ وبالتالي هل استطاعت الدولة الوطنية، بمشروعها للتغيير أن تفكك مرتكزات المجتمع التقليدي، وأن تقيم مجتمعاً عصرياً، خصوصاً في المناطق ذات التقاليد العريقة في حضور النزعة القبلية؟

٢ ـ الطموح إلى تطبيق المنهج العلمي في دراسة التاريخ القبلي

تطمح هذه الدراسة إلى الخروج بنتائج نظرية وتطبيقية قد تفيد في فهم الواقع الاجتماعي لمجتمعاتنا العربية المعاصرة، ذلك أن الاتجاه الغالب على الدراسات في الحقل الاجتماعي، والتي تناولت حتى الآن موضوع العلاقات الاجتماعية الأولية والهياكل الناظمة لها، وخاصة في الريف، هو نقص التحليل المعمق للآليات المتحكمة فعلياً في البناء الاجتماعي رغم التحولات السريعة والشاملة أحياناً.

فالتمفصلات بين النظم والعلاقات المتفاعلة ضمن المؤسسات الآخذة في الاندثار والهياكل البديلة بين النظم التقليدية والعصرية لم تشبع تحليلاً ودرساً، وهو ما زاد من غموض صورة المجتمع وانفلاته من أغلب التحليلات والتصنيفات. وتزيد أهمية هذه الحاجة البحثية حين تكون إزاء نموذج مثالي هو مجتمعات المغرب العربي التي يمكن اعتبارها مختبراً لمقاربة مشروع الحداثة لدى الدولة العربية الاستقلالية.

٣ ـ مرتكزات قوة العلاقات الأولية وإسقاط الأغشية الايديولوجية عن الخطاب العلمي

يفضي تحليل الأسباب والدوافع الكامنة وراء الكثير من الأحداث التي تعصف بعالمنا المعاصر إلى وجود تأثير واسع للعلاقات الاجتماعية الفاعلة المرتبطة بالتكوينات التقليدية، حيث تزخر عدة مجتمعات في البلدان النامية حتى الآن برصيد هائل من الانتماءات الأولية المؤثرة في الحياة العامة، وكثيراً

ما تلعب التكوينات الاجتماعية التقليدية في تلك المجتمعات دوراً مؤثراً في صنع التكتلات والمواقف السياسية.

ويحاول طرح الموضوع برؤى جديدة أن يكشف عن مرتكزات تلك الانتماءات الاجتماعية والسياسية والثقافية عبر متابعة استراتيجيات الفاعلين الاجتماعيين في منطقة الدراسة، فرادى وجماعات، كما يسعى هذا الطرح إلى إزالة الغشاء الأيديولوجي عن بعض أشكال التناول المتعلقة بموضوع القبيلة بخاصة والبنى الأخرى التقليدية بشكل عام، وهو تناول كثيراً ما تحول إلى مصادرات حكمت بتفكك تلك البنى، وأقرت، بدون رجعة ولا دراسة، بصفاء الهويات الاجتماعية الجديدة وأعلنت الدخول إلى «التحديث» و«المجتمع العصري» من الباب الواسع.

كما يبحث هذا التناول للبناء القبلي في سيرورته المعاصرة عن مشروعيته بالربط المقارن عبر التركيز على التحولات التي لحقت بالبناء الاجتماعي وانعكاساتها في المستويات المحلية والوطنية والمغاربية والعربية بعامة.

ثانياً: الإشكاليات الأساسية في البحث في التركيب الاجتماعي القبلي

١ ـ الإشكالية النظرية: أزمة المقاربات أم أزمة المجتمع؟

من الإشكاليات السوسيولوجية التي يطرحها هذا البحث ما يتعلق باختبار بعض الأطروحات التي تراكمت عبر إنتاج المعرفة العلمية حول مجتمعات المغرب العربي، بدءاً من ابن خلدون وعلم الاجتماع الفرنسي هانوتو ولوتورنو (Hanoteau et Letourneux) وتنظيراتهم حول المسألة القبلية التي انقطعت مع مونتاني (Montagne) وصولاً إلى الأطروحات الأنثروبولوجية التقليدية والأنثروبولوجية الوظائفية. كما يسعى البحث إلى مزيد من التدقيق والتحري في المفاهيم والنماذج للفصل بين المستوى المعرفي في دراسة الظواهر، وبين المستوى الأيديولوجي وتأثيرات إسقاطات النزعة المركزية من جهة أخرى.

فإلى أي مدى تصح فرضية دوركهايم (Durkheim) مثلاً حول «التضامن الآلي» في المجتمع القبلي؟ وهل أن نتائج البحث في المجتمع القبايلي (الذي

درسه هانوتو ولوتورنو) يمكن سحبها على مجتمعات القبائل غير «البربرية»، وحتى البربرية في مناطق أخرى؟ وما هي العوائق التي تعترض تحول هذا التضامن الآلي إلى تضامن عضوي؟ يقول دوركهايم: «إنه لقانون تاريخي أن يختفي التضامن الآلي تدريجياً، بعدما كان التضامن السائد أو كاد، وأن يصبح التضامن العضوي هو الغالب شيئاً فشيئاً *(De la division du travail social)*.

وقد يبدو التأكيد على أهمية نقض التصور الخلدوني ومن تأثر به واستغله ووظفه في غير ما أريد له من بعض المستشرقين والانثروبولوجيين الوظائفيين الباحثين عن إثبات فرضية ثبات الوحدات الاجتماعية المنغلقة، لكننا لسنا بحاجة إلى استعادة هذا التصور السكوني ذي التاريخ الدائري، لأنه أشبع درساً ونقداً.

ثم هل عجزت الانقسامية، وبالتالي الأنثروبولوجيا، عن فهم وتفسير المجتمع المغاربي؟ وكيف اختزلت عناصر السيرورة التاريخية وعوامل التطور الاجتماعي، كما يقول العروي وبيرك (Berque)؟، وما هو السبيل إلى تجاوز التحليل البنيوي السكوني الذي تنمحي في إطاره الأسباب التاريخية وسيرورة التغير؟

ومن جهة أخرى لا بد من إعادة النظر في مدى قدرة بعض المفاهيم الأخرى التي استخدمتها الأنثروبولوجيا، وخاصة الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، في تحليل ودراسة المجتمع القبلي المغاربي بخاصة، حيث يفقد مفهوم «الجد الأسطوري» دعائمه على أرض الواقع الحديث والمعاصر، ويتحول «الجد» إلى رمز لمركزية الوحدة الاجتماعية، حيث لعبت المكونات الاجتماعية والجغرافية والسياسية دوراً أساسياً في هيكلة القبيلة في شكلها الحديث نسبياً، وأدى الاختلاط والولاء والالتجاء والتزاوج والاحتماء إلى ضعف العصبية الدموية ووحدة النسب والأصل، كما لعب مفهوم «الاتحاد القبلي» دوراً أساسياً في تذويب النسب الدموي، وأدى إلى حلول تضامن اجتماعي محلي في مواجهة الكوارث، مما أدى الى الاشتراك في نمط إنتاج عائلي استهلاكي بسيط يلعب فيه النشاط التجاري دوراً مهماً من حين لآخر. هذا ما حصل في القرون الأخيرة، وارتبط بالهجرات من وإلى مجال دراستنا. إن قراءة التاريخ الاجتماعي كانت غائبة عن أغلب الدارسين من أتباع المدارس السوسيولوجية والانثروبولوجية الأولى.

ومن منطلق معرفي صرف يبرز تساؤل أساسي: ما مدى مصداقية تعميم وتطبيق الأطروحات والمفاهيم التحليلية حول أنماط الإنتاج والتشكيلات (المركزية) على المجتمعات المحلية ومجتمعات الأطراف وهوامش الدولة في التاريخ الوسيط والحديث خصوصاً؟

بعد احتكار طويل للمنهجية الاجتماعية من قبل بعض المفاهيم المسقطة، وحتى النظريات، زاد من أزمته بروز معطيات تاريخية جديدة وتراكم في الخبرات البشرية، وظهور تقنيات جديدة في البحث، برزت «الأطراف» و«الهوامش»، وخاصة مع بداية العقد الثاني من حركة الاستقلالات، كقوة اجتماعية جديدة باحثة عن تحقيق ذاتها داخل الكل الاجتماعي، أو داخل الكل الدولي، ذاتاً مبحوثة وباحثة بالمعنى العام، واتخذ هذا التمظهر أشكالاً عديدة تتراوح بين الإعلان والتخفي. لهذا ظهرت الحاجة العلمية ماسة إلى إعادة تنميط الواقع الاجتماعي خارج عمليات التعميم القسري التي سادت لفترة طويلة نتيجة الافتقاد إلى أبحاث مختصة تشمل مختلف المناطق وتفلت من سلبيات ظاهرة مركزية البحث.

إن مفهوم «نمط الإنتاج الآسيوي» (الماركسية) كمثال، لا يكاد يجد مبرراته الإجرائية في المنطقة، رغم اعتباره من قبل بعض الباحثين بعد اكتشافه في المنطقة بشكل متأخر نسبياً، المفهوم المنقذ والبديل للمنظومات الإقطاعية والما قبل رأسمالية، التي لم تستطع فهم الواقع؛ فزيادة عن كونه لا ينطبق إلا على بعض الأقطار (مصر مثلاً) ولا يغطي مساحة القطر الواحد، فإن مؤشراته لا تكاد تتحقق في أرض الواقع دفعة واحدة: مركزية الدولة المستبدة - نظام الري الاصطناعي - غياب الملكية الخاصة للأراضي. ومن جهة أخرى هل يكفي استخدام «النمط الخراجي» للقول بوجود نمط إنتاج شرقي أو عربي تنضوي تحته مختلف الأقطار التي تلعب الضرائب في اقتصادياتها دوراً أساسياً وتلعب فيه القبيلة الارستقراطية كبنية اجتماعية طبقية دوراً سلطوياً؟

كما أن مفهوم الدولة الباتريمونيالية (Patrimonialisme) كواحد من مفاهيم فيبر، بما يتضمنه من مرتكزات: الإرث الأبوي والملكية العسكرية وتمركز الحكم وتابعية الأطراف، يغدو بحاجة إلى المزيد من التأكد من إمكانية تطبيقه على ضوء متابعة الحركية التاريخية للتجمعات ذات الإرث القبلي في منطقة المغرب العربي وعلاقتها بالدولة المركزية، على الرغم من الاجتهادات

الأخيرة لدى بعض الباحثين باتجاه صياغة نموذج للباتريمونيالية الجديدة في دول المغرب العربي(١).

٢ ـ الإشكالية التطبيقية: أثر التحديث في البناء الاجتماعي، تواصل أم قطيعة؟

تشكل الأحداث اليومية في الأرياف المغاربية هاجساً بالنسبة إلى الباحث الاجتماعي المتخصص، كما تطرح عليه تساؤلات عميقة حول مصير الأحكام النظرية المتعلقة بالتحول الاجتماعي وحضور الدولة، وكذا حول تبلور أدوار الفاعلين في المجتمع المدني ومدى تفكك البنى التقليدية وانتشار نظام التحديث وتبدل هوية الأنماط الإنتاجية الجديدة.

إن ما يبدو لدى التحليل السطحي لتلك الأحداث من مفاجآت أو استثناءات في النظام الاجتماعي لا يجيب في حقيقة الأمر عن الأسئلة السوسيولوجية العويصة التي تطرحها المعرفة الجادة. فما يطرح منذ الستينيات من كونية أو «عولمة» للمفاهيم والبرادغمات في العلوم الاجتماعية حول مجتمعات «البلدان النامية» لم يؤد إلى إجلاء الصورة الحقيقية لأشكال تطور تلك المجتمعات وآلياتها الداخلية، على الرغم من الجهود المبذولة لاحقاً في إطار مختلف النظريات التي أنتجت حولها.

على الرغم من طول فترة إعلان بعض هذه البلدان عن تبنيها للتحديث ما زالت مجتمعاتها، أو أجزاء منها، تتعرض إلى بعض النزاعات والتوترات بين «القبائل»، أو «الطوائف»، وتتعرض أجهزة الضبط الاجتماعي والأمني فيها إلى تحديات خطيرة سرعان ما تحاول الالتفاف عليها من خلال تكتيكات التأجيل والإرجاء أو التهميش، إمّا تعبيراً عن عدم القدرة على حسمها أو إلغاء لأسباب وجودها أو تواطؤاً معها، كل ذلك يبعث في الباحث قلقاً معرفياً ومنهجياً لا يزول إلا عبر إعادة تفكيك الواقع وتقليب أدوات تحليله والبحث في خباياه عن آليات حركته الفعالة.

---

(١) انظر هذه الأطروحات في كتاب: Jean- Claude Santucci et Habib El Malki, dirs., *Etat et développement dans le monde arabe: Crises et mutations au Maghreb*, collection «études de l'annuaire de l'Afrique du nord»; 0242-7540 (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1990).

ويلاحظ أن القبيلة تحاول في مواجهتها للنظام التحديثي الانفلات من مراقبته في بعض البلدان العربية التي واجهت البناء القبلي بداية من الخمسينيات، ولذلك فقد سعت، إثر هذا التهديد، إلى تحقيق ذاتها خارج الفضاءات المكانية التي حوصرت فيها، من خلال إعادة الظهور في المدن التي هاجر إليها الريفيون، أو حتى محلياً في بعض فلول البناء الاجتماعي. كما سعت إلى تحقيق ذاتها خارج الفضاءات الرمزية والتنظيمية في مجالات وجودها التقليدي من خلال التستر داخل المجالات المدينية، ساعية إلى التحكم في إدارة الصراعات المحلية، وقد اتخذت من النشاطات السياسية حيّزاً للتعبير عن ذاتها.

ولذلك يكون من الأهمية بمكان تتبع آثار الحراك الاجتماعي المكاني والتنظيمي والطبقي داخل الفضاء التقليدي للهياكل القبلية تتبعاً علمياً يهدف إلى معرفة مدى عمق التحولات الاجتماعية والاقتصادية. فما هو المدى الذي تستطيع من خلاله بقايا التحالفات القبلية أن تستمر في التمظهر الموسمي في ظل نظام اجتماعي تحكمه محددات الدولة الوطنية؟ وبمعنى آخر إلى أي درجة استطاعت إجراءات الدولة بعد الاستقلال أن تنفذ إلى تفكيك ركائز البناء القبلي، وأن تحقق برامجها في الادماج الوطني والتنمية الشاملة؟

هل يمكن اعتبار هذه التجليات والتشكيلات ذات الأصول القبلية «المعاصرة» (وخصوصاً بعد الاستقلال، وتحديداً خارج الأطار التقليدي للقبيلة، أي في المدينة المركزية والجهوية، بل في بلاد المهجر) عبارة عن شكل من أشكال الرد على التدمير الذي أصاب المجتمع التقليدي في موقعه الأصلي؟ وكيف تعبر بقايا حركية «العروش»[٢] في هذه الأقطار عن دراما التحديث بعد الاستقلال؟ وبالتالي ما هي الكيفيات التي تسعى بها تلك التشكلات إلى إعادة بناء ذاتها وإعادة إنتاج علاقات العصبية القبلية؟

٣ ـ فرضية القطيعة والتواصل

وتقتضي المنهجية العلمية أيضاً صياغة جملة من الفرضيات التي تم التقاطها وتنظيمها وإعادة صياغتها على ضوء الأشكالية العامة للبحث، مصدر

(٢) العروش: مفردها عرش، وهو القبيلة بمعناها الواسع. وهي التسمية الأكثر استخداماً في أرياف المغرب العربي.

هذه الفرضيات بعض الاستنتاجات التي توصل إليها الباحثون السابقون، وبعضها الآخر منبثق من التصورات والأحكام الشائعة في مختلف الأوساط السياسية والثقافية والشعبية المتعاملة مع موضوع البحث جزئياً أو كلياً.

تتميز المجتمعات العربية بحضور المتناقضات والجدليات والثنائيات بشكل يلفت الانتباه في السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة. هناك واقع يتميز بثنائية استمرار التقليدي في الحداثي، والعصري في القديم، أنماطاً ونماذج متداخلة متعايشة. فهل أن جدلية الانقطاع والاتباع أو التغير والاستمرار أو القطيعة والتواصل تمثل خصوصية عربية ظلت تمثل أحد أهم ميكانيزمات تمفصل تركيبة المجتمع وصيرورته؟ هل يمكن المساهمة، عبر سوسيولوجية جدلية التواصل والقطيعة، في تطوير المنظومة النظرية لتحليل بنية المجتمع العربي الإسلامي المعاصر؟ وهل تمكننا هذه المساهمة من فهم خصوصيات التطور الاجتماعي في المنطقة دون الارتهان إلى التحليل الأحادي أو التفسير الإسقاطي المنطلقين من المفاهيم والمقولات المستقاة من واقع ثقافي وفكري وحضاري مغاير؟

إن الإجراءات التي أحدثها عهد الاستعمار ثم الدولة الوطنية في المغرب العربي عملت بالتدرج على تفكيك البنية القبلية وخلخلة البناء الاجتماعي التقليدي، وبالتالي فقد تم ادماج المجتمع القبلي في المجتمع الوطني، خصوصاً عبر عمليات بناء الدولة وتبني نظم التحديث والتنمية التي اتخذت أشكالاً سياسية واجتماعية واقتصادية.

فقد تميزت قوة وحضور التدخل التحديثي في مختلف الأجهزة والأطر بالعمل على تفكيك أسس المجتمع القبلي، وبالتالي لم يعد بالإمكان الحديث عن استمرار أي شكل من أشكال الوعي القبلي في هذه المجتمعات مثل: بناء الدولة ـ الأمة وانتشار قيم المواطنة وسيادة العلاقات المدنية وتحول الوعي الاجتماعي عبر التعليم والثقافة، وتشكل الوعي السياسي الجديد.

لم تستطع إجراءات التغيير أن تلغي البنية القبلية وتفككها في كل المستويات وفي جميع الدول، خصوصاً في المستويين الثقافي والنفسي، ويستدل على هذا الاستمرار بالتفسيرات التالية:

ـ يعتبر استمرار القبلية في المجتمعات المعاصرة نوعاً من مقاومة الدولة، وبالتالي مقاومة مفهوم الوطن. وقد تتحول هذه المقاومة إلى نوع من التعايش

الحذر بين بنيتين تنفي كل منهما مشروعية الأخرى.

ـ بطء التحولات الاقتصادية ـ الاجتماعية في الأرياف، وتعثر مشاريع التنمية فيها، ما أدى إلى جمود في أسس البناء الاجتماعي وتحكم المحددات التقليدية في المجتمعات المحلية.

ـ يلعب التهميش الاجتماعي والجهوي، كبعض من إفرازات التطور الحديث، دوراً في الحفاظ على طابع الانكفاء في العلاقات ما بين المجموعات والجهات، أي ضعف الاندماج الوطني.

ـ تعتمد عملية إعادة تشكل الوعي القبلي واستمراره على الظهور الخفي والمناسباتي، وكذا في فضاءات مغايرة، هذا التشكل يمارس نفسه عبر التخفي والتلون (في النشاطات السياسية والصراعات العقارية وأثناء ممارسة المجموعات للهجرة: تناصر، تجند قرابي، تضامن).

ـ مقاومة الأيديولوجيا المتطرفة بأيديولوجيا نقيضة، أو مقاومة السياسي بالاجتماعي. فهل يمكن اعتبار أن السكوت عن التمظهرات والتعبيرات العروشية، أو التشجيع عليها في بعض الأحيان، يمثل شكلاً من أشكال مقاومة التطرف الديني الذي يهدد الدولة؟

ـ استمرار الانتساب القبلي لدى الفاعلين وقوة حضور القرابة الدموية، فضلاً عن ضعف أطر المجتمع المدني التي تترك فراغاً لتبلور أسس الانتماء التقليدي.

ـ تلعب الجماعات القرابية ذات المنشأ القبلي دور إعادة إنتاج العلاقات الحميمية، خصوصاً حينما ترتبط بضعف فرص الحوار وفقدان العدالة في المجتمع، لذلك يلجأ الأفراد والمجموعات إلى التاريخ القبلي بمحدداته الاجتماعية، بحثاً عن الأمن والأمان وطلباً للاستقرار لمواجهة مظاهر الخوف والظلم والاحتياج. كما أن بعض الجماعات في الريف لا تفتأ تبحث عن «حقوقها» التاريخية بكل الوسائل المتاحة قانونياً وسياسياً ومادياً، خصوصاً حينما تلجأ إلى لم شتاتها وبناء استراتيجياتها وتنظيم مواجهاتها الداخلية، معتمدة في ذلك على أساليب حديثة في التعبئة والتحالف، فهل يمكن القول إن استمرار تحكم البناء الاجتماعي التقليدي يجد بعض تفسيراته في استمرار ظاهرة الضيم الجهوي؟

تقوم فرضية القطيعة والتواصل المركّبة على أن التحولات قد أدت إلى

خلخلة البناء الاجتماعي وتفكيك البنى التقليدية وإحلال بنى وعلاقات جديدة، لكن هذه الصدمة لم تستطع بعد إلغاء المحددات النفسية والثقافية للبنى التقليدية التي بقيت تتمظهر في أشكال متخفية. وفي مقابل انقطاع تلك البنى وتفككها بشكل درامي، عبر التحديث، تعتبر ظواهر الشللية القرابية والعشائرية والطائفية الجهوية، تعبيرات عن ردة فعل اجتماعية محلية على تحطيم البنية القبلية وهياكلها التي كانت تشد النسيج الاجتماعي المحلي. فالتحديث فكك القبيلة، ولكنه لم يقض عليها.

- ازدواجية المواقف: ثمة أطروحة سياسية تعتبر أن الدولة في العالم النامي، بقدر مقاومتها لهذه الهياكل التقليدية في جيلها الأول، أي مع بداية الاستقلال، تتعامل معها تعاملاً جزئياً أو كلياً في جيلها الثاني. فهناك دول تعتمد على إثبات شرعيتها لضمان استمرار تحكمها واسترجاع إشعاعها عن طريق توظيف العصبيات القبلية أو الطائفية، وذلك بعد أن كانت في العقود الأولى للاستقلال تعتمد على الشرعية السياسية المستمدة من النضال من أجل التحرير والبناء الوطني ونزع بقايا الاستعمار (هذه الفرضية صالحة لعدد من الأقطار العربية دون غيرها).

- إشكالية القطيعة والتواصل في البناء الاجتماعي القبلي في المغرب العربي تفسّر أيضاً بازدواجية الانتماء لدى الفاعلين. فالاندماج الوطني لم يلغ الاندماج في دوائر أولية. وتضفي طبيعة الدولة المغاربية نوعاً من المرونة في الانتماء، وهو ما يعتبر من خصائص الايديولوجيات السياسية السائدة في المنطقة. لقد سمح هذا الخيار بتعددية أبعاد الانتماء، ولعل بعض المحللين يعتبرون تلك الخصوصية في تشكيل الهوية الوطنية مصدر استقرار وثراء في بعض الأقطار (تونس، المغرب). إن أغلب التحليلات المنبثقة من فرضية القطيعة والتواصل تسعى إلى إثبات حضور هذه المقولة في الأقطار المغاربية الأكثر تعايشاً مع البناء القبلي، مثل ليبيا وموريتانيا وحتى المغرب، فكيف تتمظهر هذه الفرضية في مجتمع عُرف بأن دولته الوطنية أقامت قطيعة مع هذا البناء مثل تونس؟

٤ - المنهج التعددي لمقاربة موضوع الظاهرة القبلية

تفرض طبيعة هذا الموضوع «المنهج التعددي»، خصوصاً حينما يجد الباحث نفسه أمام موضوع له أبعاد مختلفة ممتدة في المكان وفي الزمان، بما

يستتبع تنوع الظواهر وتعقدها، وهذا بذاته دافع على الالتجاء إلى توظيف عدة مفاهيم وعدة تقنيات وأدوات، وبالتالي عدة مقاربات.

إن التطورات التي تعرفها في الفترة الأخيرة المنهجيات السوسيولوجية خاصة والإنسانية عامة، خصوصاً مع انتشار النزعة الجديدة إلى التحرر من الأسر، الذي فرضته الايديولوجيات والنظريات والمدارس، أدت رغم استمرار تأثير تلك المحددات، إلى إضعاف حدود وخطوط التماس بين المنهجيات «التقليدية».

على أن هذا الإشعار باتباع المنهجية التعددية وبالسماح ببعض التداخل في المنهجيات اتباعاً توظيفياً لا يعني نوعاً من التسيّب، ولا تعبيراً عن نزعة تبسيطية في تناول الظواهر، إنه على العكس من ذلك يمثل خياراً صعباً وتوجهاً معقداً. فهو، من جهة، يتطلب متابعة مستمرة ومعمقة لمختلف المنهجيات التي يجب على الباحث أن يتسلح بها وهو، من جهة ثانية، يحوي في داخله خصوصية منهجية محددة لكنها ليست منغلقة، وهذا الشرط هو سبب عدم الإعلان الصريح والدائم عن عنوان هذا المنهج. ولضرورة التبرير هنا، أي تبرير أن الخيار التعددي ليس نوعاً من الإمّعية والانتقاء المجاني، فإن المنهج التاريخي المقارن في هذه الدراسة يعتبر الحبل الناظم الذي تجتمع حوله مختلف المنهجيات الأخرى المدعمة.

ويعتمد المنهج التاريخي المقارن هنا على دراسة النظم والظواهر التي تفرض نفسها لتحليل الإشكاليات والفرضيات، في سياقها التاريخي وفي أبعادها الاجتماعية المختلفة. وسعياً إلى متابعة عملية التغير الاجتماعي التي تعتبر جوهراً من جواهر الاهتمام المركزية في مثل هذه الدراسات، فقد اتجهنا إلى الاعتماد على المنهج الجدلي، خصوصاً في متابعة العلاقة بين البناء الفوقي والبناء التحتي، فضلاً عن منهج نظرية الصراع الاجتماعي الذي يمثل أداة للبحث في آليات الحركية الاجتماعية في المجتمع القبلي والجدليات الاجتماعية.

إن مشروع استخدام المنهج التاريخي المقارن تفرضها كذلك طبيعة مادة البحث المرتبطة بالتاريخ الاجتماعي، وهي مادة غير منظمة ولا مدروسة في أغلب الأحيان. فالوحدة الاجتماعية التي يستند إليها البحث في متابعة التحولات الاجتماعية والاقتصادية هي «القبيلة»، وهي ظاهرة اجتماعية تاريخية

طبعت حياة المجتمعات العربية منذ القدم، لكن هذه المقاربة ليست تاريخية بالمعنى التخصصي، بل هي كذلك فقط في جذورها وامتداداتها السابقة واللاحقة كظاهرة اجتماعية. إنها بالضرورة مقاربة سوسيولوجية بالمعنى التخصصي تستمد مبررات تناولها لتلك الظاهرة من حيث اتصالها بالحياة المعاصرة وتأثيراتها في البناء الاجتماعي الحديث بأبعاده الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

كما أن طبيعة الموضوع تفرض توظيف المنهجية الإثنية[٣] (Ethnométhodologie)، وخصوصاً في متابعتها لتشكل الوضعية الاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين ضمن ممارساتهم اليومية، فضلاً عن الكشف عن الرموز التي يلجأون إليها لتشكيل كينونتهم وتنفيذ استراتيجياتهم. فالتفاعل الاجتماعي بين الأنا (الذات الفردية) والآخر (الذات الجماعية) ما هو سوى تفاعل رمزي، ولذلك تستفيد هذه الدراسة من مقاربات التفاعلية الرمزية، خصوصاً في تركيزها على الفعل والتفاعل والرموز، وهي عناصر تساعد بشكل خاص على فهم الممارسات الطقوسية. وهي ممارسات يتكرر وجودها في المجتمع ذي التقاليد القبلية. وعلى كل حال فإن هذه التعددية في ملامحها الجديدة (التفاعلية الرمزية، المنهجية الإثنية، المعيش اليومي وغيرها) ما هي في النهاية سوى اجتهادات وتعديلات طفيفة حول المنهجيات الكلاسيكية، إن لم تكن عبارة عن عمليات إعادة إنتاج لها.

وقد يكون الحديث عن مقاربة سوسيولوجية بحتة أمراً مختزلاً وجزئياً في حد ذاته. فتحليلات العلوم الاجتماعية المعاصرة لظاهرة القرابة والقبيلة، وبالتالي لظواهر المجتمع التقليدي، أسهمت فيها وطورتها الاثنولوجيا والانثروبولوجيا المعاصرتان بشكل خاص. وهذا ما يدفعنا إلى تدقيق المستند المعرفي والعلمي لدراستنا بالقول إنها مقاربة سوسيو ـ أنثروبولوجية.

كما يستند الإطار النظري للبحث إلى الرصيد الهائل من الكتابات العلمية حول مجتمعات المغرب العربي، وخصوصاً تلك التي تناولت موضوع البناء القبلي، فضلاً عن مجموع الدراسات والاستنتاجات النظرية حول مفاهيم

(٣) Alain Coulon, *L'Ethnométhodologie*, que sais-je? (Paris: Presses universitaires de France, 1987), et Georges Lapassade, *L'Ethnosociologie: Les Sources anglo-saxonnes*, collection «analyse institutionnelle» (Paris: Méridiens Klincksieck, 1991).

التغير الاجتماعي والديناميكية الاجتماعية التي انطلقت من أعمال بحثية محددة.

إن الإطار النظري بمنطلقاته المنهجية، والإطار التطبيقي باستنتاجاته الميدانية، هما اللذان حددا الصورة الأولية للإشكالية والفرضيات المنبثقة عنها ومنهج تناولها.

ولا يضع هذا المشروع نفسه بديلاً أو مصححاً لجملة المشاريع التي طرحت موضوع الانتماءات التقليدية عموماً والقبلية خصوصاً، بل يطمح إلى أن يشكل تواصلاً وإضافة في طرح الإشكالية طرحاً سوسيولوجياً لم يستكمل بعد عمقه وشموليته. فأغلب الدراسات التي تناولت المسألة القبلية من بعيد أو من قريب ظلت تتحرك في نسقين معرفيين هما التاريخ والانثروبولوجيا، أما علم الاجتماع فإن مساهمته، مع استثناء جزئي بالنسبة إلى الدراسات حول القبيلة في المغرب الأقصى، لم تتجاوز طابع السرد والوصف، فقد دفعت التحولات السريعة في المنطقة أغلب علماء الاجتماع بها إلى «المصادقة» على أطروحات غيرهم، ولم يعاينوا الواقع الاجتماعي في تطوراته المعاصرة إلا في مجالات معينة ترتبط بأساليب التنمية وتشكل النخب وتسجيل بروز الظواهر الجديدة.

وعلم الاجتماع الحديث بتطوراته المعرفية والمنهجية والتقنية مدعو إلى عدم إغفال ما يعتبر في الخطاب الرسمي والأحكام الشائعة هامشياً من الظواهر والعلاقات والبنى والهياكل التي ما زالت تحرك الفاعلين الاجتماعيين في المراكز وفي الهوامش. لهذه الاعتبارات يتخذ طرحنا لإشكالية التواصل والقطيعة في البنى والهياكل التقليدية مشروعيته في علاقته التواصيلة والتراكمية للمعرفة الاجتماعية حول مجتمعات المغرب العربي بخاصة والمجتمعات العربية عموماً.

وتزيد تطورات الأحداث في المحيط العربي والأفريقي من أهمية إعادة طرح إشكاليات تكوين المجتمعات الحديثة ومسألة الاندماج ومحركات الصراع بين المجموعات، فلم تعد الصراعات الإثنية ولا القبلية التي تنهش بعض المجتمعات الأفريقية بخافية على الملاحظين، وإذا كان الإعلاميون والسياسيون يحللون ويقيّمون تلك الأحداث تحليلاً تخطيطياً يفتقد في أغلب الأحيان إلى الأبعاد التاريخية والاجتماعية الحقيقية، فإن مهام علم الاجتماع في التحليل والتفسير والفهم تبدو أكثر إلحاحاً، لكن طرح الإشكالية هنا، وكما وعدنا،

لن يبقى في إطار الوصف الانثروبولوجي، ولا في إطار الربط التاريخي للأحداث، بل يتعدى ذلك إلى الربط المتوازن بين أبعاد الزمن الثلاثة: الماضي (التاريخ) والحاضر (المجتمع) والمستقبل (آفاق المجتمع ومستقبله).

إن هذه المنهجية بأبعادها المختلفة، تبدو لنا، الأداة الأكثر ملاءمة لدراسة أثر التحولات في التكوين الاجتماعي المحلي، وبالتالي للبحث في علاقة تلك العمليات (التحديث، التنمية) وتأثيرها في خلخلة النظام القبلي وامتداداته الراهنة، مع متابعة خاصة لعمليات الادماج وتبديل الهوية الاجتماعية للمجتمع المحلي.

لقد سعت هذه المقاربة إلى وضع خطة تعتمد على مجموعة من المؤشرات السوسيولوجية القادرة على التحول إجرائياً إلى متغيرات يمكن قياسها ومقارنتها بتقدم الزمن واختلاف التجارب ومنها: الملكية العقارية، المشاركة السياسية، الاستقرار والتوطين، الحركية الاجتماعية الأفقية والعمودية (الهجرة وتبدلات المكانة الاجتماعية، القرابة)...

الفصـــل الثانـــي

نقـــد النظريـــات

تعتبر المدرستان الكولونيالية والتجزيئية من أهم المقاربات التي عالجت المجتمعات المغاربية. فقد سادتا لمرحلة طويلة نسبياً وكونتا رصيداً دراسياً لا يستهان به. ولقد تكون هذا الرصيد عبر الفراغ السوسيولوجي الذي وجداه في المنطقة خلال أكثر من قرن من الزمن، واعتمدتا تجربة «الخطأ والصواب»، وانطلقتا من كتابة التقارير وصولاً إلى الدراسات والأطروحات. لقد كوّن كل منهما لنفسه منظومة من المفاهيم والمقولات التي ميزت تحليلها فأنتجت أعلامها ومرجعياتها. ورغم أن رينيه غاليسو (R. Gallissot) لا يتردد في إيجاد نقاط تقاطع جوهرية بينهما، فإننا مدعوون إلى التمييز بين المدرستين منهجياً وتاريخياً.

أولاً: المدرسة الكولونيالية

على رغم ارتباط هذه المدرسة حسب تسميتها بالمرحلة الاستعمارية، إلا أن صفة «الكولونيالية» تبدو أكثر تعبيرية عن مجموع الأعمال الدراسية التي أنجزت حول المنطقة خلال الفترة الاستعمارية، بما في ذلك المرحلة السابقة والمرحلة اللاحقة باعتبار أن هناك بواكير وامتدادات سبقت ولحقت المرحلة المحدودة بالاستعمار المباشر. وعلى رغم أن أعلام هذه المدرسة لا يدخلون ضرورة ضمن التخصص السوسيولوجي، فإن أغلب الدارسين يعتبرون أن التخصص السوسيولوجي يعتبر هو الغالب على أتباعها. لقد كان جل الكتابات الاجتماعية حول المنطقة في المرحلة الاستعمارية متأثراً بالسوسيولوجيا الفرنسية التي كانت بدورها تهيمن على تحليلات الدارسين بمختلف وظائفهم ونشاطاتهم.

لقد تناول رواد هذه المدرسة مجال الإثنولوجيا، وأعادوا صياغة التاريخ

الاجتماعي، ويجد دارس خطاب هذه المدرسة نفسه مدعواً إلى ضرورة التمييز بين البحث السوسيولوجي والبحث الاجتماعي اعتماداً على شرطين كما فعل الخطيبي[1] وهما:

- وجود التصور السوسيولوجي كمقصد ومنهج لدى الباحث.

- احترام الحد الأدنى من القواعد العلمية.

وكان الخطيبي قد أحصى نحو ٦٧ عنواناً سوسيولوجياً في المغرب، يضاف إليها عدد مهم من العناوين المتعلقة بتونس والجزائر، وبدرجة أقل ليبيا، وهكذا فالمقاربة الكولونيالية ليست تخصصاً ضيقاً وإنما هي رؤى للتحليل تخترق جميع الأعمال التي تعلقت بالمجتمع، وقد يكون من النقص والخطأ في الوقت نفسه إهمال الأعمال التي لا ينطبق عليها المقياس السوسيولوجي الضيق. تلك الرؤى هي التي أوردها بيرك(Berque) في مقالته المهمة التي تعتبر تتويجاً حقيقياً لقرن وربع من الأعمال حول المجتمعات المغربية، «مائة وخمس وعشرون سنة من علم الاجتماع الشمال أفريقي»[2].

لقد استعرض بيرك مختلف التجارب البحثية في المنطقة خلال المرحلة الاستعمارية، وأطلق عليها تسمية «علم الاجتماع الشمال أفريقي»، مركزاً على الأعمال البحثية التي أنجزها كل من هانوتو ولاتورنو وغوتي وكاريت وبيليسيي حول الجزائر ومونتاني حول المغرب[3]، مروراً بالتجارب التقريرية التي أنجزها العسكريون والإداريون حول المناطق التي أداروها وتحكموا فيها[4]. فلقد كان العلم الذي طبقه مونيي على الجزائر عبارة عن برنامج عمل سماه تحديداً بـ «Programme d'une sociologie algérienne»[5]، وهو مجرد تطبيق لـ«علم اجتماع البدائيين» اعتبره ساباتييه (Sabatier) «علم اجتماع الأهالي

---

(١) Abdelkabir Khatibi, «Bilan de la sociologie au Maroc,» *Bulletin économique et social du Maroc* (1967), p. 5.

(٢) Jacques Berque, «Cent vingt-cinq ans de sociologie nord-africaine,» *Annales, économies, sociétés, civilisations* (1959), p. 296.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٩.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٩ (L'Optique du bureau arabe).

(٥) R. Maunier, «Programme d'une sociologie algérienne,» dans: René Maunier, *Mélanges de sociologie nord-africaine* (Paris: F. Alcan, 1930), pp. 36-53.

(La Sociologie indigène). لقد أنتج هذا العلم في إطار ما كان يسمى بـ «العلوم الاستعمارية» (Les Sciences coloniales)[٦].

إن العمل الذي قام به بيرك يتميز، فضلاً عن موضوعيته، بأنه يحلل من داخل خطاب المدرسة الكولونيالية، باعتباره رمزاً متميزاً من رموزها. كما أن الأعمال التي أنجزها على مدى عقود طويلة مستفيداً من تجربة إدارية وثقافية كبيرة، مكنته من احتلال موقع متميز داخلها، ويكفي ذكر أطروحته الشهيرة حول سكان الأطلس الأعلى (سكساوة) بالمغرب[٧].

على الرغم من أهمية إنتاج مونوغرافيات حول بعض التجمعات والمناطق في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، فإن أغلب نقاد هذه المدرسة بما في ذلك النقد الذاتي والداخلي الذي وجهه بيرك، يعيبون عليها تحيزها في تفسير الواقع الاجتماعي والديني والثقافي، ويضاف إلى هذه النقيصة ضعف مرجعية الدارسين الفرنسيين حول تاريخ المنطقة.

لقد تم التركيز في أعمال السوسيولوجيا الكولونيالية في البدء على موضوع السكان المستقرين من ذوي الأصول «البربرية». فالنموذج الذي انطلقت منه تلك الدراسات هو نموذج «القبايل» (Les Kabyles) والأوراس والمزاب وهي المناطق الجزائرية التي أنجزت حولها أعمال كل من هانوتو ولوتورنو وماسكراي (Masqueray). لقد كانت الفرضيات العلمية متطابقة مع فرضيات السياسة الاستعمارية التي كانت تعتبر أن السكان المستقرين سيكونون أقل رفضاً للتدخل الاستعماري. كما كان التدخل يسعى إلى استغلال التنوع

(٦) عبد الوهاب بو حديبة: «الحياة الاجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين،» في: **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية**، ٢ ج (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم؛ [الرياض]: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٥)، ج ٢، ص ١٤٤، **ولأفهم لفصول عن المجتمع والدين** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩٢)، ص ١٠٣. وحول تسمية «العلوم الاستعمارية» انظر دراسة: Gianni Albergoni et François Pouillon, «Le Fait berbère et sa lecture coloniale: L'Extrême sud-tunisien,» papier présenté à: *Le Mal de voir: Ethnologie et orientalisme: Politique et épistémologie, critique et autocritique...: Contributions aux colloques orientalisme, africanisme, américanisme, 9-11 mai 1974, ethnologie et politique au Maghreb, 5 juin 1975*, cahiers jussieu; no. 2 (Paris: Union générale d'éditions, 1976), pp. 349-396.

(٧) Jacques Berque, *Structures sociales du haut-atlas* (Paris: Presses universitaires de France, 1955).

الاثني استغلالاً سوسيولوجياً يذكرنا بقولة ادوارد سعيد: «إن المستشرق (الباحث) كان يسير أمام العسكري»[٨].

ولم تختف تلك الموضوعات عن بدايات السوسيولوجيا الكولونيالية في المغرب وتونس أيضاً، لذلك كانت أعمال بيرك ومونتاني وغيرهما في المغرب تركز على الموضوعات ذاتها. وكذا الشأن في تونس مع أعمال لوبوف وبوفيلي وماكار حول بعض مجموعات الجنوب. وعوض أن تكون ترجمة ابن خلدون في الثلاثينيات على يد ديلان (Deslane) فرصة لتصحيح المسارات وتعميق المرجعيات، فإن أغلب الكتاب آنذاك أخذوا منها ما يناسب فرضياتهم وأطروحاتهم، وخاصة فيما يتعلق بإظهار التعارض بين السكان المستقرين والبدو الرحل.

لقد كانت أغلب الأعمال السوسيولوجية تنطوي على فكرة إثبات الركود الاجتماعي والانقسام السياسي. وهذا ما أكدته أطروحات مونتاني[٩] في المغرب. وكانت سياقات البحث مرتبطة بمهام ووظائف ايديولوجية وسياسية مثل مراقبة المناطق وإدارتها أو تكوين الموظفين (رغم ما أدت إليه بعض الأعمال من أبحاث معمقة وموضوعية كتلك التي قام بها بيرك وباسكون).

لقد أراد مونتاني للقبيلة المغربية أن تكون شبيهة بالقبيلة التي قضى عليها الرومان في أوروبا، أي القبيلة التي لم تكن مرتبطة بالترحال بل بالزراعة، وذلك تمييزاً لها من القبيلة العربية السهلية المرتحلة. أما الخلاصة الثانية التي تمثل أحد مرتكزات تحليله التي ستبنى عليها التحليلات الانقسامية فيما بعد فهي المتمثلة في وجود تحالفات عشوائية ومدمرة يحكمها قانون الصف/ اللف أو الغزوة/ الحركة. وقياساً على ذلك صف يوسف/ صف شداد (أو الباشية والحسينية) في تونس، وتتحول هذه القبائل لديه إلى «جمهوريات بربرية»[١٠]،

---

(٨) ادوارد و. سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، نقله إلى العربية كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١).

(٩) Robert Montagne, *Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc,* collection archives (Casablanca: Afrique orient, [1989]).

على الرغم من أنه يؤرخ للمرحلة الكولونيالية، فإن البحث الذي أنجزه مونتاني والأطروحات التي انبثقت عنه حول البنى السياسية في المغرب قبيل الاستعمار يبقى مثالاً نموذجياً للتحليل السوسيولوجي، لأن تلك الأطروحات تواصل تغذية النقاشات حول عملية تكون سلطة الدولة المتمركزة.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

وهي الصيغة التي استخدمت في الأقطار الأخرى (برتالون Berthallon في حديثه عن اتحادية ورغمة جنوب قابس). هذه «الجمهوريات» عنده ذات طابع عسكري، ولكنه ديمقراطي انتخابي (وهي من الصفات التي يسعى الخطاب الكولونيالي إلى استخدامها للمغازلة وكسب الود وتبرير التقارب مع صنف سكاني معين). كما أن هذه الكيانات في صراع دائم مع السلطة، إن وجدت السلطة المركزية، وهي متمردة أبداً. لذلك ضخّموا التعارض الذي أقيم بين المخزن والسيبة، أو بين الدولة وقبائل الأطراف، التي سرعان ما تتحول عند مونتاني إلى مجرد «محيط ضرائبي»(١١).

لقد تعامل مونتاني وأتباعه مع القبيلة «تعامل المنقب مع الحفريات التي لا ارتباط لها إلا مع الماضي الغابر»(١٢)، كما أدى تعميم الخصوصيات المحلية على المجتمع الكبير إلى الخلط وتشويه الواقع. «تناول دعاة هذه المدرسة ميدان الاثنو ـ أنثروبولوجيا، وأعادوا من خلاله صياغة تاريخ اجتماعي ممسوخ لا يرتكز على أي أسس مادية واقعية، يتولد من هذه الأبحاث خليط من التحليلات والمعطيات المتناقضة مثل التعارض التاريخي بين العرب والبربر، بين المستقرين والرحل، بين الإسلام (الشريعة) والعادات (الأعراف)، بين بلاد المخزن وبلاد السيبة، بين المدينة والبادية»(١٣).

ومرة أخرى يكاد ينفرد بيرك بموقفه النقدي(١٤) من أطروحة التعارض بين «العرف» و«الشرع» كأنموذج من تلك الثنائيات. فبيرك اعتبر أن تلك العلاقة لا يمكن أن تخضع دائماً للنمذجة والتوحيد، بمعنى أنها تتغير بتغير المناطق والجهات. ذلك أن علاقة العرف بالشرع تستوعب حالة التناقض والصراع وحالة التداخل والاندماج في آن واحد، والتناقض عنده ليس دليلاً

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٩٥.

(١٢) محمد المباركي، «بعض المعطيات حول الدولة والمجتمع خلال المغرب القديم،» في: بيير سلامة [وآخرون]، جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٢)، ص ١١٤.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(١٤) في الستينيات كتب عبد الوهاب بو حديبة مقالة حول «نظرية نزع الاستعمار» حلل فيها مرتكزات هذه النظرية استناداً إلى أعمال بيرك الذي اعتبره رائد هذه المدرسة في أفريقيا البيضاء مثلما مثلتها أعمال جورج بالانديه في أفريقيا السوداء. انظر: Abdelwahab Bouhdiba, «A propos d'une théorie de la colonisation,» dans: Abdelwahab Bouhdiba, *A la recherche des normes perdues* ([Tunis]: Maison tunisienne de l'édition, [1973?]).

على عدم الانسجام وعلى فقدان الهوية بقدر ما يكون «طابع اللاتجانس والتقطع رمزاً للأصالة»[١٥]. ومن جهة أخرى فهو يعتبر أنه لا يوجد «انقطاع بين فاس ـ العاصمة الحضرية ـ وسكساوة، بين هذه البقعة البربرية، ومعقل الحضارة العربية الإسلامية، بين هذا المدشر الجبلي، بين المدينة والقبيلة ذات اللهجة العربية أو البربرية، وبين الفلاح المستقر والفلاح الرحال، ليس هنالك أي اختلاف في المضمون. الاختلاف موجود فقط في مستوى التركيب والتقاطع»[١٦].

أما في تونس، فقد قادت الفرضيات المستوحاة من تجربة البحث حول مجموعات اثنية جزائرية، الدفعة الأولى من «الباحثين» الفرنسيين، إلى اعتبار أقصى الجنوب التونسي مجالاً لتلك التعارضات. وقد قاد هذا التوجه الايديولوجي المعروف برتالون (Berthallon)[١٧]، فهو الذي قال: «لقد ارتكبنا خطأ تجاه هذه المنطقة، هو نفس الخطأ المرتكب سابقاً تجاه منطقة القبايل، فقد وجدنا بين قابس وليبيا نوعاً من دويلة بربرية، شبه مستقلة. وكان من مصلحتنا أن نحافظ على تميزها واستقلاليتها، وعوضاً عن ذلك فقد اعتبرناها داخلة تحت نفوذ الباي، وبفضلنا نحن تعرب الآن هذه المنطقة وتتوحد مع الايالة توحداً لا يعارضه إلا تدخلنا عبر مبدأ فرق تسد»[١٨].

وقد اعترفت القراءات الفرنسية الحديثة (السبعينيات) ببعض تلك الأخطاء، مثل قرارات: بويون (Pouillon) والبرغوني (Albergoni) ومارتيل (Martel) ولويس (Louis) وروندو (Rondot)[١٩]، وكذلك اعترفت بالتقسيم المبسط الذي يلخص التعارضات في معادلة: البربر (الفلاحون المستقرون)

---

(١٥) Jacques Berque, «Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du nord,» *Studia Islamica,* vol. 1, no. 1 (1953), p. 147.

(١٦) Berque, *Structures sociales du haut-atlas,* p. 458.

(١٧) وهو مؤسس المجلة التونسية ومدير «معهد قرطاج». انظر: Albergoni et Pouillon, «Le Fait berbère et sa lecture coloniale: L'Extrême sud-tunisien,» p. 353.

(١٨) Berthallon, «Etude géographique et économique sur la province de l'Araad,» *Revue tunisienne* (1894), p. 170.

(١٩) كان روندو (P. Rondot) قدم عرضاً حول «المجموعات البشرية التقليدية والبحوث السوسيولوجية بتونس» عام ١٩٥١، نشر بالكراسات التونسية عام ١٩٥٣. انظر: P. Rondot, «Groupements humains traditionnels et recherchés sociologiques en Tunisie,» *Cahiers de Tunisie,* no. 2 (1953), pp. 175-185.

سكان الجبل، مقابل العرب (الرعاة البدو) سكان السهول. وعلى الرغم من هذا الاعتراف فإن النقد الذاتي لم يبلغ مداه، ولم يستطع التخلص من أحكام مثل تلك التي تؤكد بدون دليل أن «البربر يشكلون ٩٠ بالمئة من سكان الجنوب التونسي، أو تلك التي تعتبر «الجبالية» «اخوة» لـ «المزاب» بالجزائر، وأن لهؤلاء السكان تميزهم من خلال مؤسساتهم الموجودة في «القانون» وعبر المجلس القبلي «الميعاد»، حيث يشارك كل الرجال البالغين بصفة «ديمقراطية» في القرار، وذلك تجاه تهديد البدو «الغزاة» وتجاه عمليات جمع الضرائب. ويصل الأمر إلى تقبل بعض التحليلات الخطيرة التي تجعل للسكان «الجبالية» خصائص نفسية متميزة تشبه الشخصية القاعدية للمجتمع المحلي (كميزة الصبر والعمل والمكابدة والتمرد)[٢٠].

لقد أدى الخلط بين الوقائع والإسقاط الايديولوجي بأغلب أتباع هذه المدرسة وامداداتها إلى اعتبار أن «الميعاد» و«القصر» و«الجسر» خاصيات مؤسسية واقتصادية تميز المجموعات القبلية ذات الأصول البربرية عن المجموعات المجاورة لها، والحال أن الهياكل والظواهر والنظم نفسها معممة على كافة المجموعات القبلية بأقصى الجنوب التونسي، بل في الأقطار المجاورة نفسها. رغم التطور الحاصل في مستوى المعطيات حول الواقع الاجتماعي والتاريخي، ورغم تطور تقنيات العمل والبحث، فإن القراءات النقدية الغربية لأعمال الجيل الأول «الرومانسي»، حسب تعبير جاك بيرك، لم تستطع التخلص من الإرث الكولونيالي الثقيل بمفاهيمه وفرضياته وأفكاره المسبقة، ذلك أن مهمات البحث القصيرة، والجهل بالتاريخ المحلي، وضعف المعايشة، لم تستطع بناء بدائل متينة، إذ ظلت خلفيات الاستشراق وتهويمات المقررين الاستعماريين تؤثر في أغلب التحليلات الخارجية التي أرادت التواصل مع هذا الموروث وهذا المجتمع.

وتجاه هذه المواقف، يصبح من الضروري أن يتصدى البحث الاجتماعي بمختلف فروعه إلى إعادة قراءة الخطاب السوسيولوجي الكولونيالي، عبر النفاذ إلى بناه الداخلية من حيث مفاهيمه وأطره المعرفية وأنساقه النظرية. كما «أن الوعي بالمنزلق الايديولوجي للسوسيولوجيا الكولونيالية لا يعني سقوطها في

(٢٠) Albergoni et Pouillon, «Le Fait berbère et sa lecture coloniale: L'Extrême sud-tunisien,» pp. 356-357.

موقع الضحالة، ولا يشفع ذلك في ترجيح رأي قد يدعو إلى مقاطعة هذا الموروث «العلمي» تحت ذريعة «وطنية» ضيقة تعادي كل من أنتج في فترة الاستعمار...»[٢١].

لقد أخذ نقد السوسيولوجيا الكولونيالية مداه في المرحلة الحديثة على يد جورج بالانديه، وخاصة مع تصاعد المد التحرري. فقد حلل بالانديه منطلقاتها ودعا إلى ما أسماه «علم الاجتماع الاستقلالي» رداً على علم الاجتماع الاستعماري[٢٢].

ثانياً: المدرسة الانقسامية

استطاعت الانثروبولوجيا الانقسامية أو «التجزيئية»، بحافز وتأثير انغلوسكسوني، أن تتخطى النزعة الكولونيالية من خلال توسيعها مجال البحث الميداني، محاولة الابتعاد عن التنظيرات الايديولوجية المباشرة. وقد ساعدت تلك الوضعية في أن تجلب لها العديد من الباحثين من ميدان الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع السياسي بخاصة. وعلى رغم أن بعض الدارسين المحليين يصنفون الأطروحات الانقسامية ضمن الأطروحات الاستعمارية، يجب ألا نتغافل عن الفوارق الزمنية، حيث ما زالت الانقسامية فاعلة في العديد من الكتابات التي تتخذ من مجتمعات المغرب العربي موضوعاً لها اليوم، ولذلك يجب أن نتنبه إلى اختلاف السياقات والمنطلقات والخلفيات العامة لدى المدرستين على رغم التأثير المتبادل الذي لا يستطيع دارس إنكاره. كما تتميز المدرسة الانقسامية بقدرتها على صياغة نماذج نظرية وأدوات مفاهيمية متميزة بالنسبة إلى ما كان يطغى على السوسيولوجيا الكولونيالية من نزعة اختبارية ضيقة وتركيز على جمع المعطيات[٢٣] ومركزية استشراقية أوروبية. لذلك

---

(٢١) محمد ياسين، «موقف السوسيولوجيا الكولونيالية من البنيات الاجتماعية بالمغرب، قراءة نقدية،» ورقة قدمت إلى: أعمال الملتقى الثاني لأجيال علماء الاجتماع العرب، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، أصيلة، المغرب، ١٩٩٠، ص ٣.

(٢٢) Georges Balandier: «Contribution à une sociologie de la dépendance,» *Cahiers internationaux de sociologie* (1952), et *Sens et puissance: Les Dynamiques sociales,* 3ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1986), p. 169.

(٢٣) المختار الهراس، «التحليل الانقسامي للبنيات الاجتماعية في المغرب العربي: حصيلة نقدية،» في: محمد عزت حجازي [وآخرون]، **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٧، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٢٦٥.

استطاعت هذه المدرسة «أن تمارس إغراء كبيراً على الباحثين في ميدان المجتمع القروي بالمغرب»[(٢٤)] خاصة، وذلك خلال المرحلة الممتدة من الخمسينيات إلى أواخر السبعينيات. وقد امتد هذا التأثير ليشمل بعض أتباع المدارس والنظريات الأخرى التي كانت بدورها تقارب المجتمعات نفسها.

لقد جمعت الأنثروبولوجيا الانقسامية بين خصائص التحليل البنيوي والوظيفي في آن واحد، فحاولت تحليل الميكانزمات الداخلية والظاهرية للمجتمعات، مع اتجاه نحو فرز الظواهر والأحداث واعتماد التصنيف الذي يبلغ حد الجمالية، مع ميل خاص إلى تعميم الجزئيات على العام، أي على المجتمع الكلي. وقد ركزت بدورها، شأن المدرسة الكولونيالية، على العلاقات القبلية واعتبرتها خصوصية اجتماعية مغاربية[(٢٥)]. ويتميز التحليل الانقسامي بحيويته في تبسيط المعطيات واستخدام الرسوم البيانية والرموز والأشكال التخطيطية، فضلاً عن استعمال الإحصاءات والمقارنات. وقد سعت الانقسامية إلى استعادة دراسة بعض المجالات التي عالجتها المدرسة الكولونيالية وأعادت نشر بعض كتاباتها (نشر كتاب مونتاني بالانكليزية عام ١٩٧٣).

انطلق التحليل الانقسامي غير المنظم مع الأعمال الأولى حول الجزائر، وخصوصاً مع أبحاث لوتورنو وهانوتو حينما أشارا إلى صراعات «الصفوف»، ومع أطروحة ماسكراي (E. Masqueray) حول البنيات والمؤسسات القبلية في مناطق القبائل والأوراس والمزاب[(٢٦)]، فقد أشار إلى التحالفات القبلية مبيناً دور الصلحاء في تحقيق المصالحات، مبرزاً أن الكيان القبلي في تلك المناطق لا

---

(٢٤) عبد الله حمودي، «الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة: ملاحظات حول أطروحات كلنر،» في: ليليا بنسالم [وآخرون]، **الأنثربولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي**، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨)، ص ٦٠.

(٢٥) يشير تيرنر إلى أن الدراسات الانثروبولوجية التي تناولت موضوعات الثأر والشرف والبداوة المترحلة استطاعت بالنسبة إلى المنطقة العربية أن تشكل خصوصية في الدراسة على عكس علم الاجتماع الذي لم يتطور في المنطقة كما حصل في مناطق أخرى مثل أمريكا اللاتينية. انظر: Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism,* Controversies in Sociology; 7 (London; Boston, MA: Allen and Unwin, 1978).

انظر أيضاً الترجمة العربية: بريان تيرنر، **ماركس ونهاية الاستشراق**، ترجمة يزيد صايغ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١).

(٢٦) Emile Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie* (Paris: E. Leroux, 1886).

يحقق الالتحام الضروري للدفاع عن الذات إلا عند مجابهة خطر خارجي[٢٧].

لقد توازى هذا الطرح الجنيني للأطروحات الانقسامية مع أعمال دوركهايم، وخاصة كتابه **في تقسيم العمل الاجتماعي**، حينما أشار إلى مجموعات «القبايل» من ناحية، واستخدم لأول مرة مفهوم «الانقسامية (Ségmentarité)» للدلالة على أن المجتمع الانقسامي ذي التضامن الآلي يقوم على مبدأ التشابه بين كيانات مستقلة وقائمة بذاتها، إذ يقول: «ليكون التنظيم الانقسامي ممكناً ينبغي أن تتشابه القسمات، وبدون هذا التشابه لا يمكنها أن تتحد وأن تتباين في الوقت نفسه، إذ بدون هذا التباين سيضيع بعضها في بعض، وينتهي بها المطاف إلى التلاشي»[٢٨]. وبقطع النظر عن العمل القيم الذي أنجزه إيڤانز ـ بريتشارد (E. Evans-Pritchard) حول قبيلة «النّوَر» جنوبي السودان، لأن ذلك يمثل مجالاً مغايراً، فإن بريتشارد يمثل أول المطبقين الفعليين لمبادئ هذه المدرسة. فقد كان بريتشارد ـ مساعد ردكليف براون (Radcliff Brown) ـ أول من عاين من خلال البحث الميداني أمثلة من المجتمعات الانقسامية[٢٩]، ولذلك اعتبر من المؤسسين.

كان المجتمع المغربي عبارة عن مجال خصب انصب عليه اهتمام الانثروبولوجيا الانغلوسكسونية بأفق انقسامي. فقد سعت هذه المقاربة إلى معاينة التنظيم القبلي خصوصاً في المناطق المعروفة بتميز عاداتها ولهجاتها البربرية. ولذلك عمل كل من إرنست غيلنر (E. Gellner) وهارت (D. M. Hart) على مساءلة الواقع الاجتماعي والسياسي المغربي، انطلاقاً من منظومة المفاهيم التي صاغها كل من دوركهايم وإيڤانز ـ بريتشارد[٣٠] فطبقها الأولان

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣. ويعتبر هذا الكتاب هو المؤسس لأطروحة ماسكراي، التي تصف التنظيم «البلدي» لبعض التجمعات المستقرة التي تمت ملاحظتها بالجزائر خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكانت هذه البحوث قد جذبت انتباه دوركهايم قبل التعرف المنبهر على أعمال مونتاني وجاك بيرك.

(٢٨) Emile Durkheim, *De la division du travail social,* 7ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1960), p. 152.

(٢٩) ليليا بنسالم، «التحليل الانقسامي لمجتمعات المغرب العربي: حصيلة وتقييم،» في: بنسالم [وآخرون]، **الأنتربولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي**، ص ١٧.

(٣٠) Ernest Gellner, «Système tribal et changement social en Afrique du nord,» traduit par Coatalon, *Annales marocaines d'économie et de sociologie,* no. 5 (1968), p. 4.

على مناطق الأطلس الكبير والريف.

اعتبر الانقساميون أن للقبائل العربية الخصائص ذاتها التي تميز المجتمعات الانقسامية. فالقبائل تنطوي على هرمية متدرجة بحسب الحجم والقوة، وهي تنظيمات تشخص في دوائر متفاوتة الأحجام أو في أشجار متكاثرة الفروع. ويقوم التوازن الاجتماعي في المجتمع الانقسامي على مبدأي: الانصهار والانشطار، حيث يكونان حالتين من حياة الجماعة، تظهر الأولى في حالات الخطر وفقدان الأمن فيسود التضامن والتوحد لمواجهة التهديدات الخارجية، وتظهر الثانية في حالات السلم والهدوء حينما يدب الصراع بين الفروع القبلية والقسمات المتجاورة.

ولتفسير هذه الوضعيات يستدل الانقساميون بالمثل العربي: «أنا ضد أخي، أنا وأخي ضد أبناء عمي، أنا وأخي وأبناء عمي على الغريب»(٣١).

ومن المفاهيم التي اقتبسها غيلنر عن هانوتو ولوتورنو ومونتاني مفهوم «الديمقراطية»، وهو مفهوم تفنن أتباع المدرستين في تطبيقه على المجموعات «البربرية» لأسباب تم ذكرها فيما سبق. ومع ذلك فهي ديمقراطية قبلية «ديمقراطية بنيوية»، ليس لها أي بعد ايديولوجي، مع ذلك فالحالات التي تستولي فيها إحدى هذه القبائل على الحكم تؤسس نظاماً ملكياً.

ويرى غيلنر أن المجتمع الانقسامي المغربي الذي درسه مجتمع يتميز بظاهرتين: «الانقسامية»، وهي خاصية بنيوية، و«الهامشية»، وهي خاصية مجالية تتصل بالموقع. هذان المفهومان متكاملان، وقد تنبه غيلنر إلى خصوصية المجتمع الانقسامي الإسلامي.

أ ـ **فالهامشية** هنا نسبية،انها سياسية أكثر منها ثقافية، «العرب والبربر ينتمون للعشيرة الإسلامية نفسها...». على رغم هذا الاستدراك فإن الهامشية كخاصية يتكرر ذكرها وتشخيصها تمثل انقسامية من نوع آخر، لأن المجتمع الهامشي عند الانقساميين يمثل كياناً موازياً أو مواجهاً للمجتمع المركزي. ولا شك في أن ذلك مبالغة وتعال على التاريخ، فالمجتمع القبلي، الخارج عادة عن مجال السلطة المركزية، يتكون من نظام قبلي محكوم بالولاء الذي يتجاوز

(٣١) كثيراً ما يتسرب الخطأ إلى المترجين من العربية إلى اللغات الأخرى، وكذا إلى نصوص المعربين حينما ترجموا «الغريب» بـ «العالم» (Le Monde) ثم عادت الترجمة العربية لتصبح «ضد العالم»، وفي ذلك تحريف خطير للمعنى الحقيقي الذي أراده المثل العربي.

مجرد «الدعوة للسلطان في المنابر». كما أن التاريخ السياسي للمجتمع المحلي الريفي لم يكن تاريخاً خطياً على الدوام بل كان ديناميكياً متراوحاً بين التمركز والانقسام بحسب تجارب الدول والنظم العديدة التي خضع لها الريف عبر تاريخ مديد. وكان بول باسكون (P. Pascon) قد دافع عن فكرة الوحدة والتكامل، وفند فكرة استقلالية المناطق النائية عن المركز، حينما قدم نماذج من جنوب المغرب الأقصى، حيث «بلاد السيبة»، فبيّن أن تلك المجموعات كانت خاضعة وتابعة للدولة على رغم حالات التأزم التي كانت تعتري العلاقة من حين لآخر، فهو يقول: «أعتقد أن القبيلة في شمال افريقيا الحديث (القرنان التاسع عشر والعشرون) لم تكن تجزيئية إلا حين ننسى وجود عائلات وأنساباً في الأسفل أو وجود سلطة المخزن في الأعلى، إلا في المجتمع الصغير وليس في المجتمع الكبير»[٣٢].

ب ـ **أما الانقسامية**، فهي تقوم على مجموعة من الخصائص يمكن إيجازها في:

ـ هيمنة النسب الأبوي على المجتمع، وتنعكس العلاقات القرابية في مستوى المجال الجغرافي لأن لكل قبيلة موطنها وجدها.

ـ مبدأ الانصهار والانشطار.

ـ غياب التراتب الاجتماعي الدائم.

ـ بروز بعض الفاعلين بشكل استثنائي وقيامهم بدور تحقيق التوازنات، مثل «الصلحاء» و«الأعيان» ولعب دور ضمان أمن الحدود.

وإلى جانب غيلنر اهتم عدد من الأنثروبولوجيين بتطبيق النموذج الانقسامي على دراسة المجموعات القبلية المغربية مثل هارت ودون وفينوغرادوف وجاموس[٣٣]. وبالنسبة إلى الأقطار المغاربية الأخرى فقد عرفت ليبيا بدراسة إيفانز ـ بريتشارد في وقت مبكر بالنسبة للمدرسة الانقسامية، كما يمكن أن نجد ملامح هذا التحليل في دراسة ديفيز (J. Davis)[٣٤].

أما في تونس والجزائر فالمقاربات ذات الفرضيات الانقسامية أقل

---

(٣٢) نقلاً عن: Khatibi, «Bilan de la sociologie au Maroc,» p. 5.

(٣٣) بنسالم، «التحليل الانقسامي لمجتمعات المغرب العربي: حصيلة وتقييم،» ص ٢٢.

(٣٤) John Davis, *Le Système libyen: Les Tribus et la révolution*, traduit de l'anglais par Isabelle Richet ([Paris]: Presses universitaires de France, 1990).

حضوراً، بسبب اختلاف السياسات الفرنسية تجاه القبائل في هذين القطرين عنها في القطر المغربي. ولا نجد فيهما دراسات انقسامية صرفاً، كتلك التي أنجزها غيلنر حول **صلحاء الأطلس** *(Saints of the Atlas)*، ولكننا نجد تأثيرات جزئية في تسرب الفرضيات واستعمال المفاهيم، مثل تلك التي نجدها عند هوبكنز (Hopkinz) في دراسته حول «تستور» وعند فالنسي (Valensi) في دراستها حول «الفلاحين التونسيين».

كما حققت المدرسة الانقسامية خطوات ملحوظة في ميدان الأنثروبولوجيا السياسية، حيث استخدم واتربري (Waterbury)[٣٥] المنظور الانقسامي المعتمد على منهجية النمط المثالي الفيبري في السلطة الوراثية على الوضع السياسي الحديث بالمغرب، القائم على تأثيرات علاقات النسب والزبونية (العمالة) والتحالف في مكانة الزعيم السياسي. كما ظهرت أعمال أخرى تأثرت بدرجات مختلفة بالانقسامية مثل أعمال نوفو وريفي ومور وكليفورد، وغيرهم من الدارسين للتحولات السياسية والاجتماعية في بلدان المغرب العربي الحديثة.

وشأن المدارس الأخرى، واجهت النظرية الانقسامية، وخاصة في مقولتي خط النسب والقداسة، نقداً من العديد من الكتاب وخاصة بيرك وحمودي والخطيبي، وهذا الأخير اعتبر أن هذه النظرية قدمت إضافات مهمة في مجال معرفة المراتب الاجتماعية التقليدية (قبل الاستعمار) شأنها شأن علم التاريخ الخلدوني وشأن الماركسية، لكن عيبها أنها تجاهلت تاريخ التطور الحقيقي للمجتمعات المغاربية[٣٦]. أما الكيلاني[٣٧] فقد اعتبر أن الأنثروبولوجيا التاريخية وحدها قادرة على تجاوز أزمة الانقسامية، لأن بإمكانها أن تحقق التمفصل بين البنيات الاجتماعية والتاريخ، لأنها تتحاشى في دراساتها عزل المجتمعات عن سياقها الاجتماعي والتاريخي.

أما عبد الله العروي فيعتبر أن الانقسامية لم تستطع المساهمة في إبداع

---

(٣٥) John Waterbury, *Le Commandeur des croyants: La Monarchie marocaine et son élite,* trad. C. Aubin ([Paris]: Presses universitaires de France, 1975), pp. 52 et 84.

(٣٦) عبد الكبير الخطيبي، «المراتب الاجتماعية في المغرب قبل الاستعمار: النظريات،» المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع، العدد ٢ (١٩٧٥)، ص ١٩٢.

(٣٧) Mondher Kilani, *La Construction de la mémoire: Le Lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar,* religions en perspective; 5 (Genève: Labor et Fides, 1992), p. 242.

فهم أفضل للمجتمعات المغربية، ويكمن ضعفها في نظره في «أنها تُفرِط في الشكلانية إلى حد تفقد معه القدرة على التفسير، ولا تقدم بالتالي تعريفاً حقيقياً للقبيلة، أو تنحصر في مجال خاص إلى حد التناقض مع نفسها». ويعتبر العروي أن المحاولة التي قام بها غيلنر للجمع بين مفهومي الهامشية والانقسامية تنطوي على تناقض في تأويل الأساطير والروايات الشفوية، التي تؤكد وجود علاقات مع العالم الخارجي وفي ذلك تأويل لاتاريخي(٣٨).

وأخيراً فهل يمكن التنبيه أيضاً إلى مخاطر التفسير الأحادي للتاريخ الاجتماعي القبلي بمبدأ الأمن الذي يحققه الصلحاء؟ فالاعتماد على مقولة الأمن كمعطى وحيد لتفسير التوازن الاجتماعي والسياسي (الداخلي) في المجتمع القبلي يبدو أمراً مبالغاً فيه لأن الأخطار والحروب والنزاعات ليست معطيات دائمة، بل هي حالات طارئة وجزئية. هذا الهاجس لا يكاد يغيب عن تحليل غيلنر، مثل اعتباره أن القبائل تمثل دوماً عنصراً يهدد المدن، والتاريخ يبين لنا في كل الأقطار المغربية قبائل مخزنية، بمعنى تلك القبائل التي تخدم المركز والسلطة ولا تهددها بل تدافع عنها. كما أن هذا المركز المدعوم بمحيط قبلي يوظفه يحتاج إلى المجموعات الأخرى النائية عنه بشتى معاني التنائي، وتكفي متابعة أشكال التبادل الاقتصادي والثقافي التي سادت بين المركز والمحيط، بقطع النظر عن العلاقة الضرائبية.

لقد تأكد أن تحليل وفهم المجتمع القبلي التونسي قبل الاحتلال، اعتماداً على النظرية الانقسامية، لا يؤدي إلى فهم المسألة الاجتماعية فهماً دقيقاً، إذ لا يمكن الاكتفاء بتشريح المجتمع القبلي من خلال العلاقات الدموية والأبوية، فالقرابة والنسب، على رغم أهميتهما، لا يستطعان وحدهما تفسير التاريخ القبلي سياسياً واقتصادياً. وهذا ما بالغت فيه لوسّيت فالنسي(٣٩) حينما

(٣٨) عبد الله العروي، «نقد الأطروحة الانقسامية،» في: بنسالم [وآخرون]، **الأنتربولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي،** ص ١٢٨ ـ ١٣١.

(٣٩) أحمد جدي، **قبيلة الفراشيش في القرن التاسع عشر** (زغوان، تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ١٩٩٦)، ص ٨٠. وهو يقول: «توجد أشكال تعارض داخل القبيلة، تخضع لاعتبارات سياسية اجتماعية اقتصادية. فالتفاوت والتراتب الاجتماعي داخل الفراشيش هما إفراز لعدم تكافؤ في الملكية والمواقع وفي العلاقات الاجتماعية، لكن هذا التراتب لا يخضع لقانون، لذلك لا توجد رتبة أو طبقة اجتماعية مغلقة نهائياً». وهذه المرونة في الحدود والمراتب الطبقية هي التي قادت بعض الانقساميين إلى إغفال الفوارق والتمفصلات في بنية المجتمع القبلي المحلي (ص ٨٣).

اعتمدت على أن القبيلة النموذج التي درستها (الهمامة) هي عبارة عن كتلة متجانسة.

ثالثاً: المدرسة الماركسية

شأن المدارس الأخرى، وخاصة تلك التي خصصناها بالعرض والدراسة، انبثقت المدرسة الماركسية، كما هو معروف، من الفكر الاجتماعي الأوروبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكانت مجتمعات المغرب العربي، وخاصة الجزائر، مجالاً لانطلاق بل اختبار الأطروحات الماركسية الكلاسيكية.

يمكن إرجاع بداية اهتمام هذه المدرسة بالمنطقة منذ أن كتب ماركس هوامشه على كتاب العالم الروسي كوفاليفسكي حول **الملكية الجماعية للأرض: أسباب انحلالها وتاريخه ونتائجه** (١٨٧٩). وكان ماركس آنذاك يهتم بأشكال الملكية الجماعية للأرض، وهي ظاهرة استرعت اهتمامه من خلال ما كتب حول الجزائر، وقد أشار ماركس إلى بعض المراجع حول الجزائر اختارها من كتاب كوفاليفسكي، ومنها **ابن خلدون مؤرخ البربر**. وقد عبر ماركس عن هذا الاهتمام بقوله: «الجزائر هي التي تحتفظ ـ بعد الهند ـ بأهم آثار الشكل القديم للملكية العقارية. فقد كانت الملكية القبلية والعائلية المشتركة الشكل الأكثر شيوعاً فيها...»[٤٠]. فالملكية الجماعية للأرض يعتبرها ماركس ظاهرة جلبها العرب معهم، كما اعتبرها شكلاً جماعياً يلائم طبيعة المجتمع القبلي. أما صديقه انغلز فإن موقفه يتحدد من خلال ما نشره في جريدة **النجم الشمالي** حول «قضية أسر الأمير عبد القادر الجزائري» من قبل السلطات الاستعمارية الفرنسية، حيث اعتبر «أن من حسن التوفيق أن يكون الزعيم العربي قد أُسر، فقد كان صراع البدو بلا أمل... (لأن) فتح الجزائر واقعة مهمة وموائمة لتقدم الحضارة..»[٤١]. لقد كانت النظرة المركزية الأوروبية المتعالية آنذاك تعتبر أن الاستعمار كان يحمل الأنوار والحضارة للشعوب الأخرى. ولم يتغير هذا الموقف الماركسي الكلاسيكي إلا بعد سنوات

(٤٠) كارل ماركس وفريدريك انجلز، **الماركسية والجزائر**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٥٥.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٤.

وتجارب. لقد كانت الخلفيات الفكرية لمختلف القراءات الأوروبية لمجتمعات المغرب العربي واحدة غذاها الاستشراق الكلاسيكي والديني بأفكار وتحليلات كثيراً ما كانت تشوه الوقائع.

ومع ظهور حركات التحرير وانتشار الأفكار التحررية في البلدان المستعمِرة وفي البلدان المستعمَرة، فقد تغيرت تحليلات المدرسة الماركسية مع إشارات روزا لكسمبورغ حول المغرب[٤٢]، ثم مع تحليلات الماركسية الجديدة ومواقف الأحزاب الشيوعية الأوروبية، التي ربطت التحرير الوطني داخل المستعمرات بالتحرير الاجتماعي للطبقات العمالية في بلدان المغرب العربي.

وإثر الاستقلال كانت مرحلة البناء الوطني مصحوبة لدى المثقفين بإعجاب بالأفكار الماركسية الرافضة للاستعمار والدافعة إلى التخلص من بقاياه، ومنها بقايا التحليل الاستعماري، ولذلك، انتشرت أفكار ألتوسير وغرامشي وغيرهما من المفكرين، ولقيت مفاهيم: نمط الإنتاج الآسيوي، والديمقراطية والطبقة والتشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية والصراع الطبقي. . . مجالاً لاستخدامات متنوعة متراوحة بين المرونة والتشدد بحسب مواقع الدارسين، ومن بين الذين تناولوا هذه المجتمعات من منظور ماركسي يمكن أن نذكر ايف لاكوست وكويزنيي وردنسون وغاليسو وعبد القادر جغلول وادريس بن علي. ومن بين المفاهيم التي راجت في استخدامات هؤلاء مفهوم «نمط الإنتاج الآسيوي» الذي طرحه ماركس وانغلز كنموذج نظري يلائم المنطقة العربية الإسلامية، وهو مفهوم يتقارب مع المفهوم الذي صاغه ماكس فيبر حول «الإرث الأبوي» (Patrimoniale)[٤٣].

لقد حاول ايف لاكوست أن يجري ملاءمة بين الخاص والعام انطلاقاً من تحليلات ابن خلدون، فهو يرى أن المجتمع المغربي الوسيطي كان مجتمعاً يسوده الاقتصاد التجاري والدولة الارستقراطية التي تراقب تلك التجارة. لكن نمط الإنتاج فيها كان «اصطناعياً»، على اعتبار هشاشة الاقتصاد الذي لم يكتمل ليشكل برجوازية، كان يمكن أن تتيح للأقطار المغاربية الانتقال من بنية

(٤٢) كارل ماركس [وآخرون]، **كتابات ماركسية حول المغرب، ١٨٦٠ ـ ١٩٢٥**، أعدها وعلق عليها عبد الله ساعف؛ تقديم بيار سلامة؛ ترجمة السعيد المعتصم، سلسلة المعرفة التاريخية (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧)، ص ٦٣.

(٤٣) تيرنر، **ماركس ونهاية الاستشراق**، ص ٤.

ما قبل رأسمالية إلى بنية رأسمالية.

ويبرز اختلاف التحليل الماركسي عن التحليل الانقسامي، بدءاً من تحليلات ماركس ووصولاً إلى تحليلات لاكوست، من خلال تأكيدهما على وجود ارستقراطية قبلية عسكرية تتكون من رؤساء القبائل والأسر الكبيرة تقوم على احتكار الجاه والسلطة والثروة داخل المجموعات. فلاكوست يبرز أهمية المنظومات القبلية والعشائرية التي تتساوى في الظاهر ولكنها تخضع في الواقع إلى أرستقراطية متميزة على شكل تراتبي[(٤٤)] وهو ما تتجاهله الانقسامية.

يتجلى التعمق الماركسي، على رغم نقص التحليلات الميدانية فيه، في ما يجده الدارس من مرونة لدى بعض أتباع هذه المدرسة في التعامل مع المفاهيم. فغاليسو ركز على الصراعات في الريف، وبعد معاينة أشكال الحراك الاجتماعي وطرق انفراز التكتلات فضّل استعمال مفهوم الصراع الاجتماعي بدلاً من مفهوم الصراع الطبقي في الأرياف المغاربية[(٤٥)]. وتتميز هذه المدرسة برفضها لفكرة «الديمقراطية البربرية» التي صاغها دارسو الحقبة الكولونيالية، فاعتبرها غاليسو خرافة استعمارية لتبرير دخول فرنسا إلى المنطقة، ولذلك فقد اعتبرت هذه القراءة أكثر تاريخية من غيرها.

أما القبيلة فلم تطرح لدى أغلب الباحثين الماركسيين على أنها كيان منعزل ومفصول عن سياق عام من العلاقات المجتمعية، شأن المدرستين الكولونيالية والانقسامية، وباستثناء بعض الدراسات التي عزلت المفاهيم الماركسية عن أرضيتها النظرية، والتي أبانت نتيجة لذلك عن قصور فيما يتعلق بفهم طبيعة الكيان القبلي، فإن المنظور الشمولي هو الذي كان سائداً[(٤٦)]. أما فالنسي فإن أطروحاتها ومقاربتها للمجتمع التونسي جعلتها تتموضع بين الانقسامية ومفاهيمها المبنية على تحالفات القبائل وانقساماتها، والماركسية ونمط الإنتاج، بين مفاهيم التاريخ الاجتماعي ومفاهيم الانثروبولوجيا الثقافية. فالريف التونسي يتميز، من خلال دراستها لقبيلة

---

(٤٤) Ives Lacoste, *Ibn Khaldoun: Naissance de l'histoire, passé du tiers monde*, textes à l'appui: Histoire classique, 4ème éd. (Paris: F. Maspéro, 1978).

(٤٥) *Sur le féodalisme* (Paris: Editions sociales, [1971]), p. 158.

(٤٦) المختار الهراس، **تطور الهياكل القبلية شمال غرب المغرب: انجرة كنموذج** ([الرباط]: المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، [١٩٨٨])، ص ٧٣.

الهمامة بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بالاعتماد على السلالات الأبوية حيث يرتبط الفرد بالجماعة الملتحمة، وتصنع المجموعات لنفسها زمناً بنيوياً لا يخضع لعوامل التاريخ والبيئة فتغيب الذاكرة، ويجري العنف الدوري حول المرعى والماء. فالمجتمع كما قبل استعماري مجتمع عتيق تتخلله نزاعات أفقية بين قسمات متشابهة[٤٧]، يضعف فيه التراتب بسبب عتاقة النظام الاقتصادي داخل القبيلة أو المدشر، بفعل بساطة المستوى التكنولوجي وضعف تقسيم العمل. وتختلف فالنسي عن الانقساميين في الإقرار بحركية الريف التونسي على رغم تقليديته، لأن نشاط القبيلة بنظرها لا ينحصر في ضمان الاكتفاء الذاتي، بل ينفتح إلى الخارج نتيجة التخصص والتبادل.

كما يبرز التحليل الماركسي العرضي للبناء القبلي في تونس في أواخر القرن التاسع عشر من خلال تفسير نتائج التدخل الاستعماري، حيث يعتبر بعض الدارسين أن «أهم نتيجة لهذا العدوان الشامل هي انهيار جماعيات العشائر والقبائل بحكم الخلل الكبير الذي اعترى صيرورة العمل الجماعي من جراء منع المعمرين الدخلاء لعمليات التنقل والرعي والفلاحة، فيما كان سابقاً مشاعات للقبائل أو القرى»[٤٨].

وهكذا فالإشكالية التي يمكن أن تشترك في طرحها أهم المقاربات المنهجية التي تناولت بالدرس والتحليل المجتمعات العربية عموماً، ومجتمعات المغرب العربي خصوصاً، هي محاولة تطبيق مفاهيم تحليلية تم تجريبها في مجتمعات أخرى، وبالتالي يتحول السؤال إلى سؤال منهجي طالما يتكرر داخلياً وخصوصاً منذ الثمانينيات إلى اليوم: إلى أي مدى تستطيع الأجهزة المفاهيمية والأطروحات التي أفرزتها تلك المدارس أن تنفذ إلى تحليل الميكانزمات والتمفصلات الداخلية التي تتحكم في بنية المجتمعات المغاربية؟ ومن جهة أخرى فما هي حدود القصور في فرضية كونية المفاهيم في العلوم الاجتماعية؟

---

(٤٧) Lucette Valensi, *Fellahs tunisiens: L'Economie rurale et la vie des campagnes au 18e et 19e siècles*, civilisations et sociétés; 45 (Paris: Mouton, 1977), p. 367.

(٤٨) خالد المنوبي، **الهجرة الداخلية في تونس**، سلسلة دراسات حول السكان والتنمية في الوطن العربي؛ ٩ ([تونس]: جامعة الدول العربية، ١٩٨٦)، ص ٤٨.

الفصـــل الثالث

القبيلة والقبلية
بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع

أولاً: المفهوم

١ ـ الأصل والفصل

أدى اختلاف سياقات التناول لدى الدارسين في العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى الاختلاف في تحديد مفهوم القبيلة، هذا المفهوم على رغم اتساع استخدامه، فإنه لا يحظى بالاتفاق على الدلالة والمعنى نفسيهما. فكثيراً ما يحدث الخلط بين القبيلة (Tribu) والإثنية (Ethnie). كما يحصل الخلط أحياناً بين الوحدات الاجتماعية المدروسة بما يساوي بينها، على رغم اختلاف حجمها وأسس بنائها ووظائفها. لقد أدى هذا الخلط إلى تسرب مفهوم القبيلة اليوم إلى الخطاب الإعلامي والسياسي ليدل على أية مجموعة منغلقة وخصوصاً إذا كانت دينية أو حرفية أو طائفية.

بمتابعة مختلف التعريفات المتعلقة بالقبيلة ومشتقاتها، يمكننا التعرف على خلفيات هذا المفهوم ومنطلقاته التي أدت إلى تعددية في المعاني. من المعروف أن للعرب تراثاً قبلياً غنياً، باعتبار أن هذه الوحدة الاجتماعية المحورية صحبت مختلف مراحل تاريخ العرب وتميزت بحضور فاعل، يستمر حتى الآن في كثير من المناطق. وقد أفرد اللغويون والدارسون لمصطلح «القبيلة» مؤلفات وأبواباً ومحاور. يقول ابن منظور في **لسان العرب**: «ابن الكلبي يرى أن الشعب أكبر من القبيلة ثم القبيلة ثم العمارة ثم البطن ثم الفخذ، واشتق الزجّاج القبائل من قبائل الشجرة أي أغصانها، ويقال قبائل من الطير أي أصناف وكل صنف منها قبيلة... والقبيلة هي الجماعة من الناس يكونون من الثلاثة فصاعداً من قوم شتى كالزنج والروم والعرب. وقد يكونون من نحو

واحد وربما كان القبيل من أب واحد كالقبيلة»[1]. هكذا فالتعريف يقوم على التصنيف وفكرة التجمع والتدرج، كما أن هذا التجمع يقوم على النسب المشترك للمجموعة. وهذا ما استندت إليه **الموسوعة العربية الميسرة** حينما عرفت القبيلة باعتبارها تتكون من «مجموعة من الناس يتكلمون لهجة واحدة ويسكنون اقليماً واحداً مشتركاً يعتبرونه ملكاً خاصاً بهم»[2]. فالتعريفات الحديثة استندت إلى معنى التجمع الواسع المستند إلى الجد المشترك[3]. فالتعريف العربي للقبيلة يتميز بالدقة من خلال الاتفاق على أنها تمثل جزءاً يندرج في إطار تصنيفات أخرى متدرجة، فللعرب تقاليد عريقة في علم الأنساب، وهذه التدرجية هي:

الجذم ـ الجمهور ـ الشعب ـ القبيلة ـ العمارة ـ البطن ـ الفخذ ـ العشيرة ـ الفصيلة ـ الرهط[4].

ويقوم التعريف عادة على اعتقاد المجموعات القبلية في انتمائها إلى جد أعلى مشترك، انتماء يميزها من مجموعات أخرى مماثلة ويفصلها عنها، بحيث تكون العلاقات بين الطرفين علاقات تعارض وتنافس وصراع[5]. ويعتبر شيلود (Chelhod) أن النويري هو الذي قدم لنا مورفولوجية القبيلة حينما وضع تصنيفاً دقيقاً تندرج فيه عبر تشكلها المستمر[6]. ومن خلال التصنيفات المعتمدة في اللغات الأجنبية يمكن الخروج بالمقابلة التالية:

الجذم	الجمهور	الشعب	القبيلة	العمارة	البطن	الفخذ	العشيرة	الفصيلة	الرهط
Race	Ethnie	Peuple	Tribu	Fraction	Sous-fraction	Segment	Clan	Lignage	Famille

أما على مستوى حجم الوحدات القرابية تحالفاً أو انقساماً فتوجد مجموعة

---

(١) جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، ج ١١، ص ٥٤١.

(٢) محمد شفيق غربال، مشرف، **الموسوعة العربية الميسرة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٧)، مج ٢.

(٣) انظر: أحمد بن عبد الوهاب بن محمد النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، ج ٢، ص ٢٦٥. انظر أيضاً: *Encyclopédie de l'islam* (Leiden: Saris, 1978), t. 4, pp. 348-350.

(٤) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج ٣، ص ٣٣٥.

(٥) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ص ٨٣.

(٦) J. Chelhod, «Kabila,» dans: *Encyclopédie de l'islam*, t. 4.

مصطلحات تعبر عن ذلك. فرحمة بو رقية ترى أن هناك فرقاً كبيراً بين «التجمع القبلي» و«التحالف القبلي» و«الاتحاد القبلي». وهذا المصطلح الأخير هو الذي استخدمته المدرسة الأنثروبولوجية على نطاق واسع، وكذا السوسيولوجيا الكولونيالية. أما التجمع القبلي فهو الذي يضم مجموعة قبائل تكون فروعاً في الاتحاد القبلي[٧].

أما في **قاموس علم الاجتماع** فإننا نجد ثلاثة مفاهيم:

- هي نسق في التنظيم الاجتماعي يتضمن عدة جماعات محلية، مثل القرى والبدنات والعشائر، وتقطن القبيلة عادة اقليماً معيناً ويكتنفها شعور قوي بالتضامن والوحدة يستند إلى مجموعة من العواطف الأولية.

- هي تجمع كبير أو صغير من الناس يستغلون اقليماً معيناً ويتحدثون اللغة نفسها وتجمعهم علاقات اجتماعية خاصة متجانسة ثقافياً.

- هي وحدة متماسكة اجتماعياً ترتبط باقليم، وتعتبر في نظر أعضائها ذات استقلالية سياسية[٨].

أما تعريف **معجم علم الاجتماع** فإنه يطابق بين مفهومي القبيلة والإثنية وينفي البعد القرابي، فهو تعريف يعتمد نموذج القبيلة الأفريقية أساساً لوضع تحديد لمفهوم القبيلة[٩]. وتنقسم القبيلة في داخلها إلى نوع من الانشطار (Molety Organization). يعني نظام التشريح القبلي، تشريح القبيلة إلى جماعتين متكاملتين. كان استعماله الأول يعني النظام القرابي الثنائي (أي جميع أقارب الأب وأقارب الأم)، وقد استعملته الكتابات الفرنسية بكثرة خصوصاً دوركهايم وموس في محاولتهما تصنيف المجتمعات البدائية، كما استعمله العالم الاجتماعي الانكليزي رادكليف براون في دراسته لقبائل استراليا الغربية، بالإضافة إلى العالم الأمريكي غيفورد (١٩١٦). إلا أن أهم دراسة علمية تناولت موضوع التشريح القبلي هي دراسة ليفي ستراوس التي نشر نتائجها في

(٧) اعتمدت الباحثة بو رقية هذا التصنيف في دراستها لقبائل زمور بين الرباط ومكناس. انظر: رحمة بو رقية، **الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١).

(٨) محمد عاطف غيث، محرر، **قاموس علم الاجتماع** (مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠).

(٩) دينكن ميتشيل، محرر، **معجم علم الاجتماع**، ترجمة ومراجعة إحسان محمد الحسن، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ٢٤٧.

كتابه **الأنثروبولوجيا التركيبية** (١٩٦٣)[(١٠)]. ويعرف بيشلر (Beachler) القبيلة بأنها «شكل انقسامي للتنظيم الاجتماعي يتكون من أقسام قاعدية يمثل كل منها أسرة ممتدة في عمق ثلاثة أو أربعة أجيال. وكل قسم قاعدي يلتحم تلقائياً مع قسم آخر كلما شعر بتهديد أو خطر. وشيئاً فشيئاً يمكن أن تتحد القبيلة بأسرها، أو مجموعة قبائل، في مجموعة مؤقتة لمواجهة عدو خارجي.

هكذا تقوم القبيلة على مبدأ المواجهة أو الاحتكاك في كل مستوى من الوحدات التي تتميز بالتساوي تقريباً. وهذا ما يؤدي إلى إقامة توازن عام يؤدي إلى نوع من الحماية[(١١)].

٢ ـ القبيلة عند ابن خلدون

لا تتحدد القبيلة بالنسبة إلى ابن خلدون بكونها جماعة متفرعة عن جد أول، كما لا تتحدد فقط بما يجمع بين أعضائها من روابط الدم، كما حدد ذلك الأنثروبولوجيون الكلاسيكيون. إن النسب في معناه الضيق لا يعدو أن يكون معطى وهمياً لا يصمد أمام واقع الاختلاط وعلاقات الجوار والتعايش في المكان. أما الإطار الحقيقي للقبيلة عند ابن خلدون فهو النسب في معناه الواسع والرمزي[(١٢)] وما يمثله من أشكال التحالف والولاء والانتماء. فابن خلدون يؤكد دور المكان، أي الأرض، الذي يشكل محور التحام الجماعة. ومما يذكي الإحساس بالانصهار ضمن الجماعة القبلية ويعزز تلاحمها الداخلي، الخطر الخارجي الذي قد يهدد استمرار وجودها، سواء كان ناجماً عن عصبية زاحفة من خارجها أو عن تدخل سلطة مركزية. كما أن علاقات القرابة والتحالف الموجودة بين أعضاء القبيلة الواحدة تؤدي إلى إقامة الفوارق بين المجموعات القبلية، التي كثيراً ما تتسبب في عمليات التنافس الحاد والصراع على الموارد ومصادر العيش. وهذا ما يدفع إلى إضفاء طابع الصراع الدائم والمستمر على المجتمع القبلي.

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(١١) Jean Beachler, «Tribu,» dans: *Dictionnaire de sociologie* ([Paris]: Librairie Larousse, 1990).

(١٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب؛ دار إحياء التراث العربي، [د.ت.])، ص ١٣٠. تحدث ابن خلدون في فصل «اختلاف الأنساب» عن القرابة والحلف والولاء والفرار والنعرة والاصطناع، كما تحدث عن النسب الخاص والنسب العام (ص ١٣١).

٣ ـ القبيلة عند دارسي المرحلة الاستعمارية

إذا كان ميشو بيللير (Michaux-Bellaire) قد طرح مستويات الحياة القبلية وكأنها منعزلة ومنفصلة عن بعضها البعض، وأفاض في وصف مظاهر العنف والمواجهات الحادة بين المجموعات القبلية دون تحليل معمق، فإن روبير مونتاني (R. Montagne) لم يتوقف عند رصد الوقائع القبلية ووصفها، بل سعى إلى تشكيل نسق نظري حاول عن طريقه فهم طبيعة الآليات المعتمدة في الحفاظ على التوازنات الاجتماعية. فالقبيلة عند مونتاني لا تتحدد بانتمائها إلى جد مشترك فقط بقدر ما تتحدد أيضاً في وحدة التسمية ومجال العيش وفق تقاليد وأعراف موحدة، بما يؤدي إلى تمحور أطرافها حول سوق أسبوعية أو ضريح ولي أو بما يجمع بين فرقها من عداء للقبيلة المجاورة. لقد بحث مونتاني عن مواطن القوة والضعف في النظام القبلي. وعلى رغم التزاماته السياسية فإنه استطاع أن يترك لنا أهم دراسة حول البناء القبلي في المغرب أنجزت في الفترة الاستعمارية، من حيث كثافتها وعمق تحليلها على رغم ما تسرب إليها من سلبيات. أما جاك بيرك فهو يمثل النموذج الأمثل للقراءة المتأنية والعميقة للمسألة القبلية في المغرب العربي، ففي دراسته لقبيلة «سكساوة» جعل من منطلقات مونتاني بعض الافتراضات لدراسة قبائل الأطلس الكبير. أما ما يميز تحليل بيرك فليس فقط تأكيده أهمية رابطة المكان وإنما طرحه للقبيلة باعتبارها بناء اجتماعياً كلياً لا يمكن فهم عنصر من عناصره دونما ربطه ببقية العناصر الأخرى. لقد استطاع بيرك أن يوظف علم الاجتماع الدوركهايمي الوظيفي في دراساته حول مجتمعات المغرب العربي، وهذا ما جعله يفسح في المجال للفهم والتفسير أمام مستويات متعددة بما فيها العادات والأعراف والرموز الجماعية والقيم والمعتقدات الدينية، وصولاً إلى الاقتصاد والأيكولوجيا، فاعتبر أن هذه العناصر متفاعلة فيما بينها لتشكل نظاماً أو نسقاً اجتماعياً. هذا ما جعل بيرك يشك في فكرة السلالة الواحدة المتأتية من الجد المشترك، التي روج لها بعض الأنثروبولوجيين الكلاسيكيين، فالسلالة الواحدة تخفي تنوعاً كبيراً في أصول السكان، لذلك أوضح أن الالتجاء إلى الجد المشترك ما هو إلا مجرد وهم، وفسر هذا الوهم بالانتشار المبكر لفروع قبيلة أساسية في سائر مناطق بلاد المغرب(١٣).

(١٣) Jacques Berque, «Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine?,» dans: *Eventail de l'histoire* = *vivante, hommage à Lucien Febvre offert [à l'occasion de son 75ᵉ anniversaire] par l'amitié*

وكان دوتي (Doutté) في عام ١٩٠٣ يعتبر من القلائل الذين أشاروا إلى عدم التجانس في القبيلة الواحدة، فقد نبه إلى ظاهرة التطعيمات التي ألحقت بالأصل القبلي، كما أكد أغوستين برنار ما كان ذكره ابن خلدون منذ قرون من «أن القبيلة لا تنمو فقط عن طريق الاندماج بل كذلك عن طريق التجميع». لقد تحدث بيرك عن «مشكلة مورفولوجية»، أي عن ضعف الدراسات الميدانية حول القبيلة في الفترة الاستعمارية، فأغلب الأعمال الأولى كانت عبارة عن مونوغرافيات تندرج في المهمات العسكرية الملحة (خصوصاً في الجزائر). كما يشير إلى النقص في الدراسات الإحصائية والتوزيعات الجغرافية حول القبائل، وهذا ما نجد تفسيره في الاضطراب الذي أحدثه التجميع العشوائي لأسماء القبائل وفروعها، بما أدى إلى ظهور تصنيفات ضعيفة مثل التصنيف الذي قامت به الحماية في تونس مع بدايات القرن في «جرد القبائل التونسية»[١٤]. لقد وفق بيرك في دعوته إلى القيام بكتابة تاريخ مصطلح «قبيلة» وتتبع استعمالاته، كما استطاع إلى حد ما المساهمة في إجلاء هذا الإشكال والقيام بجزء من الدراسة. لكنه لم يغط ميدانياً الخارطة الاجتماعية والجغرافية المغاربية، ما أدى به إلى بعض الإسقاطات للتجربة المغربية.

٤ ـ أَخَلْطٌ بين القبيلة والإثنية أم أزمة في المفهوم؟

لعل التطورات التي عرفتها المجتمعات ذات الرصيد التاريخي المطبوع بالقبلية هي التي أدت إلى ظهور تحولات في هوية الكيانات الاجتماعية، وأدت بالتالي إلى تغير في تشكل الهويات الاجتماعية في تلك المجتمعات، وهذا بدوره قد يكون أدى إلى أزمة مفاهيم[١٥] زاد من تعميقها إحلال المفاهيم الوافدة وانتشار المقارنات غير المتكافئة.

---

d'historiens, linguistes, géographes, économistes, sociologues, éthnologues, 2 vols. (Paris: A. Colin, = 1953), pp. 261-271.

(١٤) Tunisie, secrétariat général, *Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie* (Chalon-sur-Saone: Impr. française et orientale E. Bertrand, 1900).

(١٥) Maurice Godelier, «Le Concept de tribu: Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie?,» *Diogène*, no. 81 (1973).

يقول إليوت سكينر الأنثروبولوجي والدبلوماسي الأفريقي (من فولتا العليا): «من الحزين جداً أن يكون لفظ «قبيلة» بجميع خلفياته البدائية والتقليدية هو الاسم الذي نطلقه على الهوية التي نستعملها في أفريقيا المعاصرة للحديث عن الجماعات المتنافسة على الجاه والسلطة. إن البعض من هذه التسميات المستعملة اليوم للدلالة على عدة مجموعات، يحيل إلى وحدات سوسيو ـ ثقافية مختلفة في الماضي، غير أن معظم ما يطلق عليه اسم «جماعات قبلية» كان من صنع الحقبة الاستعمارية، وحتى تلك التسميات التي يمكن أن تدعي أنها عبارة عن استمرار للماضي، فقدت جملة من خصائصها التقليدية، إلى درجة يمكن اعتبارها وحدات جديدة»[١٦]. يمثل هذا الرأي نموذجاً للآراء التي تعتبر أن مفهوم القبيلة هو مفهوم «استعماري» مشحون بمعاني الماضوية والتقليدية، ولذلك فهو بنظرهم لا يلائم التعبير عن واقع الجماعات المعاصرة التي فقدت تقليديتها.

يفيد مصطلح «إثنية»، في الاستعمال العلمي السائد، مجموعة ثقافية وإقليمية لها حجم معين. أما مصطلح قبيلة فهو يدل على المجموعات المتميزة بالضعف وصغر الحجم[١٧]. ولا شك في أن الظاهرة الإثنية تؤثر في الحياة الاجتماعية والسياسية لأفريقيا على وجه الخصوص، فتؤثر في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية. فالتبادل الأمومي الذي يفرض واجبات جديدة ومتبادلة بين المجموعات المتحالفة أدى إلى استمرار التضامن القرابي. كما أن الانتخابات، في بعض هذه الدول التي عرفت بوجود كثيف للإثنيات، تجعل الفاعلين السياسيين لا يلتزمون بالمحتوى السياسي لبرامج الأحزاب، بل بمكانة زعماء تلك الإثنيات داخل المجموعات وفي إطار خطوط النسب ومصالح التبادل القرابي[١٨]. ويرى فضة مصطفى أن مفهوم القبيلة نشأ داخل زمن الخروج الإثنولوجي الغربي، زمن البحث عن فضاء حيوي وبوادر خطاب إثنولوجي متمركز على ذاته، ولذلك يتساءل لماذا نجد غزارة في استخدام مفهوم القبيلة

(١٦) Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie,* petite collection Maspéro; 190- 191, 2 vols. (Paris: F. Maspéro, 1977), p. 191.

(١٧) Anne Christine Taylor, «Ethnie,» dans: Pierre Bonte [et al.], dirs., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1991).

(١٨) François Gaulme, «Tribus, ethnies, frontières,» *Afrique contemporaine,* no. 164 (1992), pp. 43-49.

في الكتابات الكولونيالية، فهل هي نقيض المدنية؟ الإجابة عن ذلك لا تتم إلا في إطار التعرف على نشأة الممارسة الأنثروبولوجية في المرحلة الاستعمارية. فالتركيز على القبيلة يهدف أساساً إلى إظهار الطابع التقليدي والبدائي لمجتمع قابل لـ«الرسالة الحضارية» التي تكفل الغرب بنشرها في المغرب العربي. فكان الهدف هو توظيف المعارف الاجتماعية والاستفادة منها في التعرف على الميكانزمات الداخلية لهذه المجتمعات للتمكن من السيطرة عليها[١٩].

هكذا قدمت القبيلة عند الكثيرين على أساس أنها تمثل انقسام المجتمع الذي يحتاج إلى الوحدة، وقدمت باعتبارها نقيضاً دائماً للمخزن (الدولة). ولكن إلى أي مدى يصح هذا الحكم الذي يعتبر أن حالة العنف والحرب هي حالة دائمة؟ وعلى هذا الأساس لم تقع صياغة مفهوم القبيلة في الدراسات التي استندت إليها المعرفة السوسيولوجية والأنثروبولوجية في جو معرفي خالص، بقدر ما كانت تتحرك في «دوامة من الوهم الأيديولوجي»[٢٠]. إن التركيز على طابع القدم والتوحش في الكيان القبلي الذي نعتت به مجتمعات المغرب العربي ينقلنا من السلطة والعنف العسكريين إلى السلطة والعنف النظريين، وكلاهما طبق على هذه المجتمعات بالدرجة ذاتها.

٥ ـ مفهوم القبيلة لدى الأنثروبولوجيين

يمكن اعتبار التحديد الذي وضعه إيفانز ـ بريتشارد (E. Evans-Pritchard)، تلميذ مالينوفسكي (Malinowsky) للقبيلة التي درسها أقرب إلى التعبير عن خصائص القبيلة الأفريقية منه للقبيلة العربية. وعلى رغم وجوده آنذاك في مصر ودراسته للمجتمع الليبي، فإنه عرف بدراسته الشهيرة لقبائل «النّور» في جنوب السودان.

فاختلاف البيئات أدى إلى اختلاف المجموعات، من ذلك أن احتماء القبائل «البربرية» في بلاد المغرب العربي بالجبال، كثيراً ما كانت تدفع إليه عوامل أمنية. أما تحصن قبائل النّور بالمرتفعات فهو بدافع الهروب من

(١٩) فضة مصطفى، «حول مفهوم القبيلة في علم الاجتماع الاستعماري،» الثقافة الجديدة (المغرب)، العدد ٢٩ (١٩٨٣)، ص ٧٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٨٤.

الفيضان. كما أن الاختلاف الديني بين المنطقتين أدى إلى اختلاف النظم والعادات والهياكل. فهناك فرق بين أولئك الذي يأكلون الميتة ويقدمون القرابين للأرواح، وبين أولئك الذين يجمعهم الدين الإسلامي الذي وحد السلوك في أغلب الأحيان. أما الاختلاف الجوهري فيكمن في علاقة القبيلة بالدولة المركزية التي لم تكن غائبة في المغرب العربي، على رغم اختلاف درجة خضوع المجموعات القبلية. أما في النّور فقد كانت الاستقلالية السياسية القبلية تبدو شبه كلية.

إن القبيلة لدى إيڤانز ـ بريتشارد هي الفاعل في النسق السياسي الذي تحدد ملامحه الظروف الايكولوجية والمعاشية (الفلاحة والرعي)، هذه الظروف هي التي تحدد أشكال العلاقات وأنواعها. ويرتكز هذا النسق على القرية كوحدة صغرى يتم النفوذ السياسي داخلها بحسب شبكة المصاهرات. وهذه الشبكات تنقسم إلى فروع قبلية أولية وفروع قبلية ثانوية تتحدد أحجامها بحسب امتلاكها للأرض. أما العلاقات بين مكونات النظام القبلي فتقوم على الانقسام والتعارض، ويلعب نظام الثأر دوراً أساسياً في الحفاظ على النسق السياسي الداخلي للمجتمع القبلي.

أما غيلنر فهو يتميز بتخصصه في القبيلة المغربية. وعلى اتفاقه مع إيڤانز ـ بريتشارد في منحى التحليل الانقسامي، فإنه تنبه إلى وجود «كثير من المفاهيم المتمايزة وغير المتطابقة، خصوصاً تلك التي ترتبط بموضوع «القبيلة». يمكن اعتبار أن القبيلة وحدة اجتماعية تشبه الجزيرة، خصوصاً في مستوى الوعي الثقافي... فالقبيلة تعتبر بهذا المعنى مثل المجتمع المستقل أخلاقياً»[٢١]. كما استعمل غيلنر مفهوم القبيلة للإشارة إلى التجمعات اللغوية ـ الثقافية الصغيرة والقديمة، أو تلك التي تفتقد إلى الوعي بكينونتها وتكوينها الخاص كأمة. وهذا المعنى هو الذي يستخدمه الفرنسيون عملياً في معنى «الإثنية». والقبيلة الشمال أفريقية ليست من هذا الصنف على رغم وجود إثنيات في المنطقة. يرى غيلنر أن وجود قبائل عربية وأخرى بربرية يمنع من اعتبار مجموع عرب شمال أفريقيا قبيلة أو مجموع بربر المنطقة يمثلون قبيلة، والسبب هو وجود تواصل ثقافي واجتماعي وتداخل قرابي بينهما فرضته الأحداث

(٢١) Ernest Gellner, «Système tribal et changement social en Afrique du nord,» traduit par Coatalon, *Annales marocaines d'économie et de sociologie,* no. 5 (1968), p. 3.

وحتمه التعايش على مدى التاريخ الوسيط والحديث، لذلك لا توجد حدود ثقافية بين الإثنيتين بالمعنى الدقيق للعبارة.

إن غيلنر يحصر بنية القبيلة في شمال أفريقيا في خاصيتين هما: الانقسام والهامشية. وتتميز الحياة القبلية في المغرب العربي بحالات مستمرة من الإنصهار والانشطار استناداً إلى مصالح الملكية العقارية والصراع حول الخيرات، وكذلك استناداً إلى خطوط النسب والقرابة التي تخترق المجتمع القبلي وترسم حدوده الداخلية.

يمكن الحديث عن أنثروبولوجيا مغاربية كلاسيكية وأخرى وسيطة مثلها كل من بريتشارد وغيلنر تعقبها أنثروبولوجيا حديثة يمثلها كل من هوبكنز (Hopkinz) وغيرتز (Geertz) وواتربري والكيلاني وفرشيو ودخليه (Dakhlia) ودافيز. لدى التيار الأنثروبولوجي الجديد لا نجد اهتماماً بالقبيلة يبلغ الدرجة نفسها التي حضرت بها لدى الجيل السابق. إننا نجد استعمالاً واسعاً لمفاهيم القرابة وخطوط النسب والمجموعات التقليدية. كما أن اهتمامات هؤلاء انصبت في الأغلب على متابعة البناء الاجتماعي في المدينة والمناطق الحضرية، أكثر مما انصبت على الريف. كما أن قسماً آخر من تلك الدراسات وجه اهتمامه إلى الأنثروبولوجيا السياسية والدينية (الأحزاب، الفرق، التيارات الدينية). قليلون هم الدارسون الذين تحركوا في حيز علم الاجتماع لتناول القبيلة في مجتمعات المغرب العربي (الهراس)، وكذلك من حيز الأنثروبولوجيا (حمودي وبورقية). وليس صدفة أن ينحصر وجود هؤلاء في المغرب الأقصى أكثر من غيره، فالمغرب له تقاليد قبلية أدت إلى التفرد بنوع من تقاليد البحث في مجال القبيلة، فضلاً عن كونه اعتبر على الدوام «مختبراً» خصباً للدراسات الاجتماعية.

٦ ـ النزعة القبلية

كثيراً ما يقع الحديث اليوم عن القبلية «Tribalisme» وعن النزعة القبلية «Tribalisation». وهي نزعة يعبر عنها سلوك الفاعلين المرتبط بتغليب الولاء للمجموعة القبلية وللهوية القبلية. لكن هذه النزعة تبدو متفاوتة الحضور لدى المجتمعات والجهات. إن هذه النزعة كانت مجال نقد سلطته النخب السياسية منذ بدايات هذا القرن على الأيديولوجيا القبلية باعتبارها

طرفاً ينازع الأيديولوجيا الوطنية والقومية[٢٢]. كما يرى ريكاردو بوكو (Ricardo Bocco) أن إحدى خصوصيات التنظيمات القبلية في المشرق العربي وفي أفريقيا تتمثل في حضور القرابة وتوحدها مع التعبيرات السياسية. وهذا ما دفع بالباحثين في العلوم الاجتماعية، وخاصة علماء السياسة، إلى بحث مفهوم «القبلية» (Tribalisme) لتفسير الكيفية التي تتنقل بواسطتها أشكال التضامن القرابي وتتحول إلى ميادين للعمل السياسي ومجالات للتنافس حول السلطة[٢٣].

لقد تسرب استخدام هذا المفهوم إلى بعض علماء الاجتماع المعاصرين الغربيين مثل مافيزولي (Maffesoli) الذي يستخدم مصطلح «Tribu» للإشارة إلى الجماعة المتضامنة. إن إطار هذا الاستخدام هو التعبير عن إحدى إشكاليات المجتمع المابعد حداثي، فهذا المفهوم المافوق - فردي (Supra-individualisme) يطرح مقابل النزعة الفردانية والمفاهيم المنبثقة عنها، وهي مفاهيم مرتبطة بمجال علم النفس أكثر من ارتباطها بمجال علم الاجتماع.

لقد تحدث مافيزولي عن «زمن القبائل» وعن «تجميل السياسي»[٢٤] معبراً عن واقع الصراع بين المجموعات المتبلورة في المجتمع، بما في ذلك مجتمع الجامعة الفرنسية[٢٥].

والمهم هنا هو أن بعض علماء الاجتماع الغربيين يطلقون مفهوم القبيلة على المجموعات المتقابلة، والتي تكون دوائر شبه مغلقة، لها مصالحها المتناقضة. على أن هذا الاستخدام يحول القرابة المستعارة من القبيلة التقليدية من قرابة دموية إلى قرابة تخصصية أو مصلحية، كما أنهم يستخدمون هذا

---

(٢٢) Muhammad Jabir Al Ansari, «Du concept de l'état dans le monde arabe contemporain,» traduit de l'arabe par Rudolf El-Kareh, *Revue d'études palestiniennes*, no. 53 (automne 1994), pp. 67-79.

(٢٣) Ricardo Bocco, «Asabyat tribale et états au moyen-orient, confrontations et connévences,» *Monde arabe, maghreb-machrek*, no. 147 (1995) (numéro spécial: Tribus, tribalisme et états au moyen-orient), p. 5.

(٢٤) Michel Maffesoli, *La Transfiguration du politique: La Tribalisation du monde* (Paris: B. Grasset, 1992), p. 17.

(٢٥) لقد لاقى هجوماً عنيفاً إزاء هذا الوصف الذي أطلقه على حلقات الأساتذة والباحثين ومختلف الشلل والمجموعات والدوائر.

المفهوم للدلالة على الجماعات والجمعيات والتنظيمات الرياضية والدينية والفنية(٢٦).

إن مافيزولي لم يبق مثل غيره أسير مقولات المدرسة الدوركهايمية وغيرها، بل حاول شأن القليلين، أن يقدم تبريراً علمياً لعودة «القبيلة»، فهو يعتبر أنه «من الوهم القول بأن المجتمعات المتطورة قد فقدت علاماتها التقليدية وطرحت أيديولوجياتها وتخلصت من قيم أسلافها. لكن يجب الاقتراب أكثر من الظواهر التي تغري يومياً بمنطق سحق الجسم الاجتماعي، يجب العمل لتقديم تفسير صحيح لحركات الاحتجاج الإثني والانبعاث العنيف للأصولية الدينية والإعلان الراديكالي للخصوصيات الثقافية، مثل تجمع الأفراد في أطر ميكرو اجتماعية تهيمن عليها الروابط العاطفية(٢٧).

إن النزعة القبلية يبلورها مفهوم يسود في الفترات التي يتأزم فيها وجود القبيلة كبنية اجتماعية، خصوصاً حينما تحاصر تلك البنية ويصبح وجودها غير مرغوب فيه باعتبارها علامة من علامات المجتمع التقليدي، لذلك، تتحرك النزعات القبلية باعتبارها تعبيرات عن الهويات المحاصرة، خصوصاً حينما لا تكون البنى والهياكل البديلة قادرة على استيعاب الأفراد، ولا تنجح بتعبئتهم لصالحها، وتجد مخلفات النزعة القبلية استمراريتها أيضاً في النزعات الجهوية.

ثانياً: الدراسات التطبيقية

١ ـ إشكالية القبيلة في الدراسات الاجتماعية في المغرب العربي

يعتبر الإرث الضخم من الدراسات والوثائق والتقارير المنجزة خلال فترة الاستعمار في الأقطار الثلاثة (حسب التصنيف التقليدي) مادة مهمة لدراسة الواقع الاجتماعي بمختلف أبعاده، ويتخذ هذا النموذج المرجعي مشروعيته من تغطيته لفترة طويلة ومنطقة جغرافية شاسعة. وقد استطاع البحث

(٢٦) Michel Maffesoli, *Le Temps des tribus: Le Déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, collection «sociologies au quotidien»; 0750-9685 (Paris: Méridiens Klincksieck, 1988), p. 210.

(٢٧) Maffesoli, *La Transfiguration du politique: La Tribalisation du monde*, p. 15.

الكولونيالي أن يصوغ مفاهيم ويقدم تصوراً متماسكاً عن الريف والقبيلة في المغرب العربي. وأهم ما يفيدنا به هذا الإرث اليوم هو تلك التسجيلات الإحصائية والمونوغرافيات المنجزة حول الأرياف والمجموعات وخاصة تلك التي لم تجد لقرون عديدة من يدرسها أو يؤرخ لها.

منذ بدايات البحث الكولونيالي كان حضور المادة القبلية بارزاً وبخاصة في الجزائر، ثم المغرب(٢٨). وليس خفياً على المتابع ملاحظة التركيز على القبائل «البربرية» بما يفضي إلى التساؤل حول أهداف ذلك التخصيص من قبل «الباحث - الضابط» والخلفيات التي قادته. لقد تكثفت أعمال المرحلة الأولى حول المجموعات القبلية المستقرة. ولئن تأرجحت دراسة البنية الاجتماعية القبلية بين الدقة والضعف، فإن دراسة البنية الدينية والممارسات الثقافية كانت تحيد عن التصوير الموضوعي لما يجري في الواقع، فما بالك بخلوها من التحليل العلمي للظواهر؟

لقد أفاضت بعض الأعمال النقدية في تحليل مواطن ضعف مرتكزات الأيديولوجية الانقسامية التي صحبت إنجاز أعمال قرن من الكتابات الكولونيالية، وخاصة التقييم الذي بدأه بيرك (من ١٨٥٠ - ١٩٥٠) في مقالته الشهيرة بالحوليات (١٩٥٦) والمعنونة «مائة وخمس وعشرون سنة من علم الاجتماع الشمال أفريقي» وأتمته مجموعة المقالات المختارة التي تضمنها كتاب **الأنثربولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي**.

---

(٢٨) من هذه الأعمال: Antoine Ernest Hippolyte Carett, *[Etudes sur la kabilie, proprement dite]*, exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842; 4-5, 2 vols. (Paris: Impr. nationale, 1848); Henri Jean François Pellissier de Reynaud, *Les Mœurs et les institutions sociales des populations indigènes du nord de l'Afrique* ([s. l.: s. n.], 1954); Emile Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie* (Paris: E. Leroux, 1886); A. Hanoteau et A. Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, 3 vols. (Paris: Impr. nationale, 1872-1873); Edmond Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du nord* (Alger: A. Jourdan, 1908); E. Michaux-Bellaire, «Les Terres collectives au Maroc et la tradition,» *Hespéris*, vol. 4 (1924); A. - G. - P. Martin, *Précis de sociologie nord-africaine* (Paris: E. Leroux, 1913-1920); René Maunier, *Mélanges de sociologie nord-africaine* (Paris: F. Alcan, 1930); Robert Montagne, *Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc*, collection archives (Casablanca: Afrique orient, [1989]), et Jacques Berque, *Structures sociales du haut-atlas* (Paris: Presses universitaires de France, 1955).

أما بعد الاستقلال، وتحديداً منذ الستينيات، فقد اتخذت الدراسات الاجتماعية في المنطقة وجهة مغايرة تميزت بالمستجدات التالية:

● دخول السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا مجال التدريس الجامعي.

● ارتباط البحث السوسيولوجي ببرامج التنمية الاجتماعية والاقتصادية التي اتبعتها الدولة الفتية.

● انتشار النظريات والأفكار «التحررية» وتطبيقها في مجالات البحث بما انعكس على طبيعة الموضوعات المطروحة وطرق مقاربتها.

● ظهور العناصر المحلية المغربية بتوجهاتها الوطنية بما وجه الجهد البحثي إلى مجالات النقد والتقييم أكثر من مجالات المعاينة والدراسة التطبيقية للواقع الاجتماعي.

لقد استبدل التركيز على البناء الاجتماعي في الريف بالتركيز على البناء الاجتماعي في المدينة، فبعد توطد أقدام الاستعمار في المنطقة وبعد تهدئة الأرياف (تركيز المناطق العسكرية وإنشاء مكاتب الشؤون الأهلية والمكاتب العربية) تحولت «نوعية الصراع من الانتفاضة القبلية إلى المعارضة السياسية الحضرية (الحركة الوطنية)، وهكذا سينتقل الصراع من البادية إلى المدينة ومعه البحث السوسيولوجي»(٢٩).

وكانت الموجة الجديدة آنذاك تتناول التحولات في الأرياف المحلية في علاقتها بالإنجازات التي أحدثتها المؤسسات الحكومية أو تلك التي نتجت من السياسات العقارية والفلاحية التي أحدثتها المؤسسات الاستعمارية من قبل. على أن تلك المهمة لم يقم بها أبناء المنطقة وحدهم، بل شارك فيها باحثون فرنسيون تخصصوا في المنطقة وتعاطفوا مع حركية البناء الوطني وتخلصوا من الإرث الاستعماري بدرجات متفاوتة من أمثال بيرك وبورديو وباسكون(٣٠).

---

(٢٩) عبد الفتاح الزين، «السوسيولوجيا في المغرب: من إعلان الحماية الفرنسية إلى المرحلة الراهنة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٤٦ (نيسان/ أبريل ١٩٩١)، ص ١٢٣.

(٣٠) انظر بخاصة أعمال: Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad, *Le Déracinement; la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, grands documents; 14 ([Paris]: Editions de minuit, [1964]); Paul Pascon, *Le Haouz de Marrakech*, 2 vols. (Rabat: [s. n.], 1977), et Jean Duvignaud, *Chebika, mutations dans un village du Maghreb* ([Paris]: Gallimard, 1968).

إن سياسة الادماج الوطني وبناء الدولة لمشروعيتها الجديدة التي دعمت بها أكثر من نصف قرن من الصراع من أجل التحرر، تفسر لنا غياب الدراسات والمناقشات المعمقة حول التركيب الاجتماعي للمجتمعات المغربية إلا بما يلائم الأفكار والاتجاهات السياسية والفكرية المقبولة آنذاك. فقد اعتبر أي حديث عن القبائل أو المجموعات التقليدية موقفاً مناهضاً للمشروع التحديثي والادماج الوطني، وكان من استراتيجيات هذا المشروع خوض صراع فوقي مع التلوينات التقليدية من القبائل والزوايا، فعملت على عزل قادتها وشيوخها، ولكنها كانت مجبرة على عدم الاعتراف بتعاملها معها في أغلب الأحيان، على رغم اتباعها لاستراتيجيات مختلفة (فبورقيبة كان في الخمس سنوات الأولى من الاستقلال يتوجه إلى سكان المناطق القبلية في خطاباته بعبارة: يا عروش (جلاص، الهمامة، ورغمة الأشاوس. . .)[٣١].

وعلى رغم ظهور بعض مراكز البحث مثل مركز البحوث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية بتونس، وتكوين فرق بحث وندوات فيه حول المجال الريفي، فإننا لا نجد اهتماماً بموضوع الهياكل التقليدية في المجتمع التونسي. لقد انصب الاهتمام على أنماط الإنتاج وفعاليات التنمية وتحركات السكان في الداخل وإلى الخارج. لقد كان في الاختيارات التنموية لعقدي الستينيات (التعاضد) والسبعينيات (الانفتاح والليبرالية) ما يفسر ذاك التوجه، حيث حكم بشكل عام على المجتمع التونسي بخلوه من الميكانزمات العتيقة. وبقي بعض الباحثين الأجانب يثيرون المسألة القبلية بنوع من «الشبهة»، أما الباحثون المحليون فبنوع من «الحشمة». وبقيت محاولة التميز والاختلاف عن أطروحات المرحلة الاستعمارية، والرغبة في مواكبة أطروحات السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا الجديدتين، تشكل عناصر يمكن أن تفسر لنا أسباب هذا الغياب.

غير أن هذه الوضعية في المغرب العربي تمتاز بخصوصية تاريخية تختلف عن نظيرتها في المشرق العربي الخليجي، وتكفي الإشارة إلى دور الاستعمار الفرنسي في سياسة التفكيك وإعادة البناء بما يضمن إنجاح مشروعه التوسعي المتعدد الوجوه، وكذا إلى دور الدولة الوطنية في التنمية والكيفية التي تولدت منها هذه الدولة، انطلاقاً من نخب «مناضلة» حملت مشروعاً تحريرياً يستند إلى إرث فكري وسياسي إصلاحي يرجع إلى القرن التاسع عشر، وهو ما لم

(٣١) أي قبائل «كذا وكذا» الشجاعة.

يتدعم وجوده في أغلب أقطار الخليج. هاتان الخصوصيتان مكنتنا من قطع أشواط كبيرة باتجاه تفكيك البنى التقليدية وتحقيق الاندماج الوطني في مجتمعات المغرب العربي.

٢ ـ القبيلة في الدراسات الاجتماعية حول المغرب الأقصى

يعتبر المغرب الأقصى المجال الأكثر جاذبية و«المختبر» الأكثر نشاطاً عند الباحثين في العلوم الاجتماعية منذ فترة الاستعمار وحتى الآن. وعلى رغم أسبقية الجزائر في الدرس والتحاق تونس، فإن الكم الذي يعترضنا من الأعمال العلمية حول المجموعات القبلية والزوايا والأرياف والفلاحة في المغرب الأقصى جدير بأن يمثل اتجاهاً ومنحى متميزاً[٣٢].

فالنص في العقود الأخيرة على أسماء القبائل لم يمثل حرجاً للباحثين المغاربة، كما هو الشأن ربما في أقطار أخرى. هناك أسماء لمجموعات قبلية عرفناها في الماضي ولا تزال موضع دراسة بما يندرج في إعادة التقييم ومراجعة لتجارب الأجيال السابقة من الباحثين الأجانب خاصة. فالأعمال السوسيولوجية وحتى التاريخية تستعرض أسماء قبائل مثل: السماعلة، زمور، أنجزة، وبني مسكين، وآيت باعمران، وبني زروال[٣٣]... وهي من جهة

(٣٢) في مداخلة له بتاريخ ٢٠/١/١٩٩٨ بدار الثقافة «ابن خلدون» في تونس حول مناقشة كتاب العروسي العمري المتعلق بالقبيلة المغربية الوسيطة، أشار عبد القادر الزغل إلى أنه لم يكن من السهل طرح موضوع القبيلة في الستينيات في تونس، وأنه حينما استعمل لأول مرة مفهوم الانقسامية، ووجه بنقد شديد وبشبهة عالية.

(٣٣) انظر الأعمال التالية: Zakia Daoud, *Pénétration du capitalisme dans la confédération de tribu de Zammour* (Maroc: [s. n., s. d.]); David Hart, «Clan, lignage et communauté locale dans une tribu rifaine,» *Revue de géographie du Maroc*, no. 8 (1965), pp. 25-33; M. Kharoufi, «Les Moutoniers Ben Maskine et l'avenir de l'élevage ovin dans le pays Chaouia,» papier présenté à: *Les Transformations actuelles des sociétés rurales du Maghreb: Actes du colloque organisé en avril 1993*, série 7; v. 5 (Tunis: Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1996); Abdallah Hammoudi, «Ségmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté, réflexions sur les thèses de Gellner,» *Hespéris-Tamuda*, vol. 15 (1974); H. El Boudrari, «Quand les saints font les villes: Lecture anthropologique de la politique sociale d'un saint marocain du XVII[e] siècle,» *Annales, économies, sociétés, civilisations* (mai-juin 1985); Hassan Rachik, «Etude sur la division sexuelle des rôles rituels dans une tribu du haut-atlas,» dans: Rahma Bourqia et Nicholas = Hopkins, eds., *Le Maghreb: Approche des mécanismes d'articulation* (Rabat: Al Kalam, 1991);

أخرى تعبير عن الرغبة في توسيع البحث الاجتماعي أفقياً وعمودياً.

جاء في الدراسة القيّمة حول التجمع القبلي لزمور في المغرب، التي أنجزتها رحمة بو رقية: «إن غياب القبيلة كمؤسسة اجتماعية اقتصادية ليس معناه غيابها كإطار للانتماء وللهوية المحلية، ذلك ما يجعل من القبيلة عنصراً من العناصر الثقافية والاجتماعية التي تشكل موضوع مساومة. . . تتبلور الأيديولوجيا القبلية اليوم داخل حقل الصراع والتنافس من أجل السلطة أو التقرب من تلك السلطة. إن تركيز النخبة المحلية على انتمائها إلى منطقة زمور مع توظيف العلاقات القبلية والقرابية يتأجج خلال اللحظات الحاسمة في التنافس حول السلطة، والتي تكون الانتخابات الإطار الملائم لها»[٣٤].

وتركز الأبحاث الاجتماعية المغربية المعاصرة التي تعرضت إلى موضوع الهوية القبلية في المجتمع المغربي، على متابعة إشكالية القطيعة والتواصل، أو «الثابت والمتحول»، ومن خصائصها العامة:

- حضور الدراسات الجهوية والمحلية إلى جانب الدراسات المقارنة.

- معالجتها لموضوع التحولات والتغيرات الاجتماعية في إطار إشكالية القطيعة والتواصل.

- المرونة في الاعتماد على التخصصات الإنسانية المتجاورة، وحضور البعد التاريخي.

- تخصيص قسم كبير من مجال الاهتمام لتوجيه النقد للإرث الدراسي الإثنولوجي والأنثروبولوجي.

إن المقاربات التي تناولت المغرب الأقصى في إطار مقاربة القطيعة والتواصل كانت تمثل استثناء بالنسبة إلى المنطقة، بل إلى الوطن العربي ككل،

= بو رقية، **الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب**؛ المختار الهراس، **تطور الهياكل القبلية شمال غرب المغرب: انجزة كنموذج** ([الرباط]: المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، [١٩٨٨])؛ علي المحمدي، **السلطة والمجتمع في المغرب: نموذج آيت باعمران**، سلسلة المعرفة التاريخية (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٩)، ومحمد البشير بن عبد الله الفاسي الفهري، **قبيلة بني زروال، مظاهر حياتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية**، مطبوعات المركز الجامعي للبحث العلمي، كلية الآداب. بيانات ومستندات؛ جزء ٢٢ (الرباط: [د.ن.]، ١٩٦٢).

(٣٤) بو رقية، المصدر نفسه، ص ١٦٣.

فقد أفرزت تقاليد البحث وإغراءات الميدان الاجتماعي وتنوعاته أعمالاً قيمة في هذا المجال، تناولت الواقع الاجتماعي، بما في ذلك القبلي، بأفق اجتماعي وتاريخي يتابع الواقع في تطوراته وتغيراته وفي استمراريته ومحافظته على بعض أنساقه. وقد ساهم الانثروبولوجيون بدرجة لافتة للانتباه في تحقيق تراكم في هذا المجال (واتربري (Waterbury) وغيرتز (Geertz) ومور (Moore) وغيرهم من الغربيين وبو رقية وحمودي والهراس وغيرهم من المغاربة).

٣ ـ ملامح الدراسات الاجتماعية حول القبيلة في الجزائر

وجدت بشكل مبكر مجموعة من الأعمال المنجزة في مرحلة الاستعمار الفرنسي انطلقت كما رأينا ببعض المونوغرافيات حول منطقة القبائل[٣٥]، وركزت على بعض المجموعات القبلية دون غيرها. ولا شك في أن ذلك كان يندرج ضمن إحدى استراتيجيات الاستعمار المتمثلة في محاولة القضاء على مصادر الخطر في المناطق المعروفة بالتمرد من جهة، وفي محاولة البحث عن حلفاء أو خلق انقسام في المجتمع ينطلق من مبدأ «فرق تسد»، من جهة أخرى. وكان من استراتيجيات الاستعمار أيضاً توطين البدو «المشاغبين»، ولذلك أصبح الاستقرار أو التوطين أيديولوجية محبذة ومشروعاً يعبئ «الضباط الباحثين» حتى يسعوا إلى تنفيذه. ولا شك في أن ذلك قد انعكس في أبحاثهم التي أنجزوها حول المجموعات الريفية. فقد ركز ماسكراي (Masqueray)[٣٦] على ثلاث مجموعات جزائرية لها تقاليد عريقة في الاستقرار هي القبايل والأوراس والمزاب، متابعاً التغير المورفولوجي وحركية السكان وتشكل المدن.

وفي العقود الأولى من الاستقلال تغيرت الاهتمامات في علم الاجتماع الريفي ولم تعد القبيلة موضوعاً يشد اهتمام الباحثين[٣٧]. وكادت الأنثروبولوجيا

(٣٥) انظر مثلاً: Carett, *[Etudes sur la kabilie, proprement dite]*; Pellissier de Reynaud, *Les Mœurs et les institutions sociales des populations indigènes du nord de l'Afrique*, et Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles.*

(٣٦) Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie.*

(٣٧) استمرت بعض الاهتمامات ولكنها كانت قليلة مثل ظهور الدراسة المونوغرافية حول قبائل الشعانبة الجزائرية. انظر: A. Cauneille, *Les Chaanba (leur nomadisme), évolution de la tribu durant l'administration française* (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1968).

أن تغيب عن نشاط الدراسات الاجتماعية حول الجزائر، فالمنطلقات اختلفت والدوافع تغيرت. لقد أصبح المجتمع مشدوداً إلى مشكلات جديدة، وكذا كانت شواغل البحث العلمي. إن أهم ما طبع الحياة السياسية والفكرية في العقدين الأولين كان موضوع التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وتحديداً مشروع الإصلاح الزراعي. وأصبح البحث العلمي حول الأرياف في مقدمة المشاغل المهتمة بدراسة المشكلات وتقديم الحلول لها. وكان ذلك يندرج في تصور عام ساد خلال تلك المرحلة، وهو تصور علم الاجتماع كعلم تحرري يعمل من أجل كسر قيود التبعية والهيمنة، ومن أجل تحقيق النمو والتقدم. فالعلم الاجتماعي حسب هذا التصور السائد في الجزائر، بل في بعض الأقطار الأخرى، هو ممارسة علمية ملتزمة بقضايا التنمية والتغيير[٣٨].

ثمة اتفاق تلقائي في مسيرة اهتمامات علم الاجتماع الريفي في هذه المرحلة بين تونس والجزائر، وبشكل أقل بينهما وبين المغرب. فالمشاريع الجديدة المرتبطة ببناء مؤسسات الدولة الحديثة وتحقيق الاندماج الوطني والقضاء على مخلفات الاحتلال وتنمية المجتمع وتحديثه، كانت مشاريع معقدة بما تطلب توظيف كل الإمكانيات المتوفرة بما فيها مراكز البحث والجامعات الفتية.

لقد تركز البحث حول الأرض والفلاحة والنزوح والتصنيع والتسيير الذاتي وتوسع المدن[٣٩]. وكان حضور البنيات الاجتماعية التقليدية في حصيلة البحث ضعيفاً أو عَرَضياً، ويجد ذلك تفسيره في ما ذكرنا أعلاه، فضلاً عن احتمال تفسيره بعوامل نفسية وأيديولوجية، تتمثل في النفور من دراسة موضوعات الاستعمار ومقارباته، واعتماد المقاربات المنهجية والنظرية المناقضة

---

(٣٨) العياشي عنصر، «أزمة أم غياب علم الاجتماع،» **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٣٧ (تموز/يوليو ١٩٩٠)، ص ٣٨.

(٣٩) كأمثلة من هذه الأعمال يمكن الاعتماد على كل من: Bourdieu et Sayad, *Le Déracinement; la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*; Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie* (Paris: Presses universitaires de France, 1963), et Abdurahman Hersi, *Les Mutations des structures agraires en Algérie depuis 1962*, préf. d'Yves Bouchut (Alger: Office des publications universitaires, 1981)

وكذلك المشروع الكبير والهام حول وادي الغير والمتعلق بأربعة أجزاء ظهرت في أوائل السبعينيات حول أنظمة الإنتاج و«الثورة الزراعية» (Enquête socio-économique sur l'oued Rhir).

للاستعمار والرأسمالية[٤٠].

أما سوسيولوجيا الريف المتعلقة بدراسة المجموعات الإثنية والقبلية، فيمكن وصفها بالضعف الكمي، على الأقل، ويمكن تقسيمها إلى صنفين: صنف يمثل استمراراً للتقليد الاستعماري، وقد ارتبط بالمحددات التقليدية في الإثنوغرافيا والأنثروبولوجيا والمرتبط بالمركز التقليدي، وصنف تناول المجموعات الريفية في الإطار الوطني وفي الإطار العلمي الباحث في جدلية القطيعة والاستمرار في الهياكل الاجتماعية والثقافية، وهي أعمال يصعب حصرها في مجال ضيق منعزل عن سياق شامل، ومنها العمل المطول والمختص الذي أنجزه بن نعوم حول «أولاد سيدي الشيخ» أو أعمال كل من كوتي (Coté) ودي كلواتر ودبزي (Descloitre et Débzi) وحميد آيت عمارة وغيرهم[٤١]. ونلاحظ «العودة الهادئة» إلى تناول التركيب الاجتماعي في الريف ودراسة التطورات في الأسرة الجزائرية وحتي بقايا النمط الرعوي في الجنوب وأثر التركيبة القرابية وأشكال التضامن أو تقسيم العمل التقليدي في واحات الجنوب. كل ذلك تناولته بعض الأعمال المعاصرة في إطار دراسة التحولات التي يشهدها المجتمع الجزائري[٤٢]. وفي هذا الإطار تندرج دراسة

---

(٤٠) انظر موضوعات الأطروحات التي أنجزها الجيل الأول من علماء الاجتماع الجزائريين، مثل علي الكنز وعبد القادر جغلول وأحمد نعوم.

(٤١) انظر مثلاً: Marc Coté, *Mutations rurales en Algérie: Le Cas des hautes plaines de l'est* (Alger: Office des publications universitaires; Paris: Centre de recherche et d'études sur les sociétés, [1979]); R. Descloitre et C. Débzi, «Système de parenté et structures familiales en Algérie,» *Annuaire de l'Afrique du nord,* vol. 2 (1963), et Hamid Aït Amara, «Les Logiques économiques et sociales paysannes,» papier présenté à: *Les Transformations actuelles des sociétés rurales du Maghreb: Actes du colloque organisé en avril 1993.*

(٤٢) انظر الدراسات التالية، باعتبارها نماذج من الأعمال العلمية التي تناولت هذه الموضوعات واهتمت بأشكال متفاوتة بالريف بعامة والبنى الاجتماعية فيه بخاصة: A. Ouitis, *Les Contradictions sociales et leur expression symbolique dans le Sétifois,* documents du centre de recherches anthropologiques, préhistoriques, et ethnographiques; 3 (Alger: Société nationale d'édition et de diffusion, 1977); Mostefa Boutéfnouchet, *La Famille algérienne: Evolution et caractéristiques récentes* (Alger: Société nationale d'édition et de diffusion, 1980); Djillali Liabes, *Etudes sur les pôles et arrière pays* ([Alger]: Association algérienne pour la recherche démographique, économique et sociale, 1980); Abdellatif Benachenhou, *L'Exode rural en Algérie* ([Algiers]: Centre de recherches en économie appliquée, [198-]), et M. Dahane, «Evolution des structures sociales chez les Jbala,» papier présenté à: 3ème congrès d'histoire et de civilisation du Maghreb, = Oran, Algérie, 1980.

آلان رومي (Alain Romey) حول استمرارية النمط الرعوي في الجنوب الجزائري من خلال التخصص في قبيلة أولاد سعيد أتباع[٤٣].

يمكن أن تدل التحولات المعاصرة في المجتمع الجزائري في المستويات الاجتماعية والسياسية بخاصة، على تنوع في موضوعات البحث وأشكال مقاربة الواقع. وعلى خلاف مرحلة سوسيولوجيا الريف المرتبطة بالمسألة الزراعية في الستينيات والسبعينيات، فقد ظهرت مجالات جديدة في البحث مثل الحركات الاجتماعية والنخب والشباب والمرأة والعائلة والثقافة. ولا شك في أن هذا التوجه دل على نوع من التحرر من أيديولوجيا المراحل الأولى من البناء الوطني التي تمحورت حول الدولة، ولكن ذلك لم يفض بعد إلى ما أفضى إليه البحث في المغرب مثلاً من تعمق في دراسة البناء الاجتماعي والثقافي في الريف وتأثيراته في استراتيجيات الفاعلين الاجتماعيين، بمن فيهم الدولة والقوى السياسية والاجتماعية، كما لم يغط الاتجاه الميكروسوسيولوجي في البحث مجال البنية الاجتماعية في الريف كما غطى مجالات أخرى.

٤ ـ الدراسات حول البنية القبلية في تونس

يبدو الفارق بين تونس والمغرب الأقصى في أن القبيلة في المغرب لا تزال تحافظ على بعض أطر وجودها الاجتماعي والجغرافي، بينما في تونس تحقق اندماج القبائل البربرية والعربية بشكل يكاد يكون كلياً، بحيث يصعب الحصول على تقسيمات قبلية أو إثنية إلا بالمعنى الميكروسوسيولوجي أو بشكل جزئي جداً في بعض المناطق.

= إن بعض الأعمال المنشورة في إنسانيات: المجلة الجزائرية في الانتربولوجية والعلوم الاجتماعية التي يصدرها مركز وهران تدل على التوجه الجديد لدى الباحثين نحو التحرر من أسر وضغوطات «علم اجتماع البناء الوطني». انظر أيضاً: Claudine Chaulet, *La Terre, les frères et l'argent: Stratégie familiale et production agricole en Algérie depuis 1962*, 3 vols. (Alger: Office des publications universitaires, 1987), et Yves Galermou, «Le Développement pastoral en Algérie,» *Cahiers des sciences humaines*, vol. 26, nos. 1-2 (1990) (numéro spécial: «Sociétés pastorales»).

(٤٣) Alain Romey, *Les Sa'id atba de N' Goussa: Histoire et état actuel de leur nomadisme* (Paris: L'Harmattan, 1983).

انظر أيضاً: عبد العزيز راسمال، «بنية المجتمع البدوي منذ الاستقلال (الجزائر)،» علم الاجتماع (معهد علم الاجتماع، الجزائر)، العدد ٣ (١٩٨٧)، ص ١٧، و Chérif Benguergoura, «Structures familiales, changement et restructuration sociales chez les ruraux,» *Sociologie* (Institut de sociologie, Alger), no. 3 (1987), p. 75.

وجد الباحثون الجدد ما يوجههم من الأعمال التي أنجزت في المرحلة الاستعمارية، وبخاصة تقارير ومونوغرافيات ضباط مكاتب الشؤون الأهلية «Les Bureaux des affaires indigènes» حول الجنوب والوسط. لقد أدى ذلك بعد الاستقلال إلى ظهور أعمال كل من الأب لويس (A. Louis) ومارتيل (A. Martel) حول أقصى الجنوب. أما بعض الإرث الكولونيالي حول الجنوب الغربي فقد أدى في الفترة نفسها إلى ظهور أعمال كل من ديفينيو (J. Duvignaud) وبادويل (P. Baduel).

أما بالنسبة إلى مناطق الوسط فإن أعمال كل من مانشيكور (Monchicourt) ودوما (Dumas) التي أنجزت ضمن مهمات إدارية، فقد كانت تمثل مرتكزات لدراسات قيمة حول القبائل والتحولات في النمط الرعوي، ثم ظهرت الأعمال التي أنجزها كل من عطية وفالنسي (Valensi) والتيمومي[٤٤].

كما اهتم الجغرافيون المعاصرون في تونس بدراسة الريف، وتكاد تغطي أعمالهم مختلف جهات البلاد[٤٥]. لكن ذلك، وبحكم الاختصاص، لم يؤد

---

(٤٤) من أعمال هؤلاء: André Louis, *Nomades d'hier et d'aujourd'hui dans le sud tunisien*, collection mondes méditerranéens (Aix-en-Provence: Edisud, 1979),

وله مجموعة أخرى من الأعمال حول البدو المستقرين، والقرى الجبلية في أقصى الجنوب وأنماط السكن حول «القصور». انظر أيضاً: André Martel, *Les Confins saharo-tripolitains de la Tunisie, 1881-1911...*, publications de l'université de Tunis, faculté des lettres et sciences humaines, 4ème série, histoire; 5, 2 vols. (Paris: Presses universitaires de France, 1965); Duvignaud, *Chebika, mutations dans un village du Maghreb*; Pierre-Robert Baduel, *Société et émigration temporaire au Nefzaoua (sud tunisien)* (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1980); Charle Monchicourt, *La Steppe tunisienne chez les Frechich et les Majeur* (Tunis: [s. n.], 1906), et P. Dumas, *Rapport sur les populations indigènes et la terre collective des tribus en Tunisie* (Tunis: [s. n.], 1912).

وديما هو قاضي المحكمة المختلطة بسوسة، قام بصحبة فريق عمل بمسح دراسي للأراضي المشتركة للقبائل في جهتي الوسط والجنوب. انظر أيضاً: Habib Attia, *Les Hautes steppes tunisiennes, de la société pastorale à la société paysanne* (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1977); Lucette Valensi, *Fellahs tunisiens: L'Economie rurale et la vie des campagnes au 18e et 19e siècles*, civilisations et sociétés; 45 (Paris: Mouton, 1977), et Hédi Timoumi, «Paysannerie tribale et capitalisme colonial, l'exemple du centre ouest tunisien, 1881- 1930,» (Thèse de doctorat, 3ème cycle histoire, Nice, 1975).

(٤٥) انظر في هذا الشأن أعمال كل من حافظ ستهم وحسونة المزابي وأحمد القصاب. انظر أيضاً: الهادي التيمومي، **الاستعمار الرأسمالي والتشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية: الكادحون الخماسة في الأرياف التونسية، ١٨٦١ ـ ١٩٤٣**، السلسلة ٤، تاريخ؛ المجلد ٣٣، ٢ج (صفاقس: دار محمد علي الحامي، ١٩٩٩).

إلى تناول المجموعات الريفية وكيفية تحولها أو انتقالها.

لقد كونت الدراسات التاريخية[٤٦] رصيداً من الأعمال المنجزة حول الأرياف والمجموعات القبلية، وقد ساعدها على ذلك تكون تقاليد في البحث وطبيعة موضوعات الدراسة، فضلاً عن الرصيد الهائل من المصادر والوثائق. وقد استطاعت أعمال المؤرخين الشريف وفالنسي وأعمال تلاميذهما وغيرهم أن تمدنا بمادة تاريخية واجتماعية مهمة حول الأرياف عموماً، وتطور هياكلها الاجتماعية خصوصاً. والسمة البارزة في الدراسات الاجتماعية حول الأرياف في تونس، وربما الأمر نفسه في المغرب العربي عموماً، أنها لا تستطيع الاستغناء عن الأعمال المنجزة في التاريخ الاجتماعي التي سبقت علم الاجتماع في ترصد الظواهر وتحليلها في الفترتين الحديثة والمعاصرة، أو صاحبته. وكانت تلك الأعمال متأثرة منذ السبعينيات بمدرسة «الحوليات».

أما في علم الاجتماع وما يرتبط به ويقترب منه من الاختصاصات، فإن الدراسات حول الريف بقيت مرتبطة بالموضوعات «الملحة» وبالتوجهات العامة لعلاقة البحث بالتنمية. وعلى رغم ظهور عناصر محلية في البحث حول الريف في العقدين الأولين أمثال الزغل والزميطي[٤٧]، فإن حضور الباحثين

---

(٤٦) من أعمال المؤرخين حول القبائل والمنجزة في فترات متباعدة وحول مراحل تاريخية مختلفة، يمكن الرجوع إلى: H. H. Abdelwahab, «Coup d'œil général sur les apports ethniques étrangers en Tunisie,» *Revue tunisienne* (1917); Mohamed Hédi Cherif: «Les Mouvements paysans dans la Tunisie du XIX^{e} siècle,» *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, no. 30 (1980); «Documents relatifs à des tribus tunisiennes des débuts du XVIII^{e} siècle,» *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, no. 33 (1982), et «Tribus tunisiennes au début du XVIII^{e} siècle,» papier présenté à: *Structures et cultures précapitalistes: Actes du colloque tenu à l'université Paris VIII Vincennes*, sous la direction de René Galissot (Paris: Editions anthropos, 1981);

محمد بن حسن، **القبائل والأرياف المغربية في العصر الوسيط**، قراءات جديدة للتاريخ العربي (تونس: دار الرياح الأربع، ١٩٨٦)؛ فتحي ليسير، **قبائل أقصى الجنوب التونسي تحت الإدارة العسكرية الفرنسية: نجع ورغمة نموذجاً، ١٨٨١ - ١٩٣٩**، تقديم محمد الهادي الشريف (زغوان، تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ١٩٩٨)؛ الكرّاي القسنطيني، **الأرياف المحلية والرأسمال الاستعماري: ظهير صفاقس، ١٩٢٩ - ١٩٨٢**، سلسلة التاريخ؛ مجلد ٤ (تونس: كلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٢)؛ أحمد جدي، **قبيلة الفراشيش في القرن التاسع عشر** (زغوان، تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ١٩٩٦)، وعبد الحميد هنية، «الملكية والأسرة عند بعض القبائل التونسية في بداية القرن ١٨،» **الكراسات التونسية**، السنة ٣٠، العددان ١٢١ - ١٢٢ (١٩٨٢).

(٤٧) انظر مثلاً: Abdelkader Zghal: «Pourquoi la réforme agraire ne mobilise-t-elle pas les paysans maghrébins?,» dans: Bruno Etienne [et al.], *Problèmes agraires au Maghreb* (Paris: =

الأجانب كان أكثر اتساقاً، أمثال ديفينيو وبادويال وصباغ وهويكنز ولويس. وعلى الغالب فإن تناول البناء الاجتماعي، وخصوصاً متابعة صورة الهياكل التقليدية، كان ضئيلاً، وطغت على علم الاجتماع الريفي دراسة موضوعات التنمية والتحضر والتوطين والهجرة والنزوح والإنتاج والعلاقة بين الأنماط الإنتاجية والأسرة والثقافة، وحتى تلك الأعمال التي تناولت الظاهرة الريفية والبدوية (من حيز علم الاجتماع) ظلت محكومة بآليات تنموية (استشارية) أو نظرية مفاهيمية.

لا شك في أن التحولات التي عرفها المجتمع التونسي في بنائه الاجتماعي وأنماط العيش فيه قد ساهمت في قلة وجود أعمال حول الهياكل القبلية وامتداداتها، فذاك عامل لا يمكن إغفاله، لكننا لم نشهد أعمالاً حول الموضوع وحتى حول المراحل السابقة، ولا حول قبائل كانت موجودة من قبل. فبمتابعة عناوين الأبحاث والأطروحات والدراسات التي أنجزت حتى الآن حول المجتمع التونسي لا نجد اهتماماً ظاهراً بالمسألة القبلية، ولا بحثاً مفرداً في علم الاجتماع حول منطقة أو مجموعة محددة كما حدث ولا يزال يحدث عند المؤرخين.

إن الأمر لا يتجاوز الإشارات أو الاستشهادات في معرض دراسة موضوعات أخرى كالدولة والعائلة والثقافة وأنماط الإنتاج وغيرها.

وهكذا لا نجد في هذا الإطار غير نزر قليل جداً من المحاولات التي ركزت على القبائل كموضوع للبحث(٤٨). فكثيراً ما تكون محددات اختيار

Centre national de la recherche scientifique, 1977), et *Modernisation de l'agriculture et populations semi-nomades*, séries major; v. 13 (The Hague: Mouton, 1967). =

انظر أيضاً: K. Zamitti, «La Division du travail étatique, sociologie d'un barrage,» *Revue tunisienne de sciences sociales*, nos. 82-83 (1985).

(٤٨) أغلب المحاولات في سوسيولوجية القبيلة في تونس تمت في إطار رسائل وأطروحات جامعية أنجزت في قسم علم الاجتماع، مثل: البشير العربي، «التحولات والبناء القبلي ومستويات التنمية في حامة بني زيد بالجنوب التونسي،» (شهادة الكفاءة في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، ١٩٩١). أما في جامعات فرنسا فنشير إلى أطروحة العروسي العمري: Laroussi Amri, *Pour une sociologie des ruptures: La Tribu au Maghreb médiéval*, série sociologie: 2ème; vol. VI, 2 t. (Tunis: Université de Tunis I, faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1997).

كما يمكن الرجوع إلى الأطروحة التي أنجزها المولدي لحمر حول التحولات في المجتمع الفلاحي في ريف صفاقس. انظر: M. Lahmar, «Origines et transformations d'une société fellah, l'exemple de =

موضوعات البحث المعاصر مرتبطة بالآراء السائدة والعناوين الجذابة، مع تهرب من التاريخ القريب للمجتمع، أي التهرب من الافتراضات المعاكسة واعتبارها نوعاً من المغامرة.

ثالثاً: صورة القبلية والإثنية في العالم المعاصر والوطن العربي

١ ـ الدولة والقبيلة في العالم

أ ـ المحددات الإثنية في المجتمعات المعاصرة

تتعرض بعض المناطق من العالم المعاصر إلى أحداث سياسية واجتماعية وعسكرية مرتبطة ببنائها الاجتماعي الذي تخترقه المحددات القبلية والإثنية بشكل خاص، وتعتبر القارات الأفريقية والآسيوية والأمريكية اللاتينية، أهم مسارح تلك الصراعات القبلية والإثنية.

على أن أوروبا وأمريكا لم تفلتا بدورهما من مخاطر النزاعات الإثنية والعرقية، فبعض تلك المجتمعات معرضة بدورها إلى توترات تحركها المجموعات الطائفية والعرقية أو الدينية حسب خصوصيات الأحداث فيها. فقد عرفت أوروبا الغربية في العقد الماضي انتشار طوائف عديدة تطلق على نفسها «قبائل» للدلالة على طابع القرابة والالتحام بين أعضائها، لها شيوخ روحيون، وللبعض منها ارتباطات بالديانات الهندية القديمة. فضلاً عن الصراعات الإثنية والدينية والقومية، منها ذلك الذي تفجر في منطقة الشعوب السلافية، ومنها ما يزال يتراوح بين الانفجار والخمود كتلك الحركات التي

= l'arrière pays de Sfax (Tunisie),» (Thèse de doctorat, 3ème cycle, Paris, 1987).

انظر أيضاً: المولدي لحمر، «التواصل والقطيعة في الحياة السياسية بالريف التونسي: الفرد والمجموعة والدولة (مثال أولاد قادر)،» ومحمد نجيب بوطالب، «بعض مظاهر التواصل في الملكية المشتركة للأرض وانعكاساتها: نموذج الجنوب الشرقي التونسي،» ورقتان قدمتا إلى: **التحولات الراهنة في المجتمعات الريفية المغاربية**، أعمال ندوة قسم علم الاجتماع، بيت الحكمة، نيسان/أبريل ١٩٩٣ (تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٥).

انظر أيضاً: محمد نجيب بوطالب، «التكوين الاجتماعي القبلي بين التغير والاستمرار: الجنوب الشرقي التونسي من الاندماج القبلي إلى الاندماج الوطني،» (أطروحة دكتوراه دولة في علم الاجتماع، تونس، ١٩٩٩).

تظهر من حين لآخر في فرنسا وإسبانيا وبلجيكا وبريطانيا وغيرها.

أما في الولايات المتحدة فيتخذ الصراع بين الجماعات الإثنية المكونة للمجتمع الأمريكي بشكل اصطناعي من الآسيويين والأوروبيين والهنود والسود والعرب واليهود، أشكالاً متفاوتة من الحدة. ويلاحظ المتابعون أن دور السود والمسلمين آخذ بالحضور والتعبير عن ردات فعل عنيفة على الرغم من هيمنة الطوائف اليهودية على سياسة الدولة واقتصادات المجتمع الأمريكي.

إن تلك الصراعات الدينية والعرقية والثقافية والطائفية، داخل المجتمعات الصناعية بحاجة إلى مزيد من التحليل والفهم، لأن العقود والقرون الطويلة من التعايش، وكذا التجارب الغنية من الديمقراطيات لم تستطع إخفاء التناقضات الداخلية في تركيبة تلك المجتمعات. فهي مرشحة للتفجر في أي وقت، بحسب شدة الأزمات على رغم امتلاك تلك الدول وسائل لتصدير الأزمات والتفجيرات السوسيولوجية في الدول التابعة. ولكن إلى أي مدى يمكن القول إن تلك الأزمات مرشحة للظهور في الغرب ذاته؟

أما في أمريكا الجنوبية، فتمدنا الأحداث بأمثلة عديدة عن القبائل التي لا تزال تتشبث بطرق حياتها البدائية، وتهدد الصراعات القائمة بين تلك البنى التقليدية والدول الحديثة بنشوب حروب أهلية قبلية، كتلك التي حدثت في غواتيمالا في أواخر عام ١٩٩٣.

ولم تسلم آسيا من التوترات التي اتخذت شكل العنف وظلت محكومة بآليات الانقسام التقليدي الذي تجسده البنى القبلية والدينية، خصوصاً في الهند وباكستان وأفغانستان. فالنزعة القبلية ذات الخصوصية الآسيوية المشبعة بلبوس طائفي تطبع علاقات الفصائل الأفغانية المتحاربة على السلطة، وقد ظهر ذلك منذ سقوط نظام الدولة الذي كان يتبنى «الشيوعية» عام ١٩٩٢. أما في باكستان فإن الصراعات التي لا تفتأ تتفجر من حين لآخر بين الرئاسة والبرلمان وبين الحكومة والأحزاب، تتخذ شكل التحالفات التي لا تستبعد توظيف الانتماءات القبلية، كما أن تلك التحالفات تعتمد بالدرجة نفسها على الطائفية والمذهبية وغير ذلك من الهويات «الماتحت» الوطنية.

ب ـ القبيلة في أفريقيا وإشكالية الصراع بين الأقلية والأغلبية

على رغم اتخاذها لبوساً حزبياً، فإن المحددات الإثنية والعرقية والقبلية

مازالت تخترق تركيبة المجتمعات الأفريقية المعاصرة. ولم تؤد تصفية الاستعمار ولا انتشار التنظيمات الحديثة إلى نزع فتائل الصراع بين المجموعات الإثنية المنتمية إلى الفضاء الجغرافي والحضاري ذاته، فالتعددية الأفريقية(٤٩) تصل إلى حد الجزيئية والفسيفسائية الاجتماعية.

ويعتبر المثال الرواندي والبورندي(٥٠) تعبيراً مثالياً عن الصراع بين الأقليات والأغلبيات في المجتمعات الأفريقية جنوبي الصحراء، إذ لم تستطع وساطات الأمم المتحدة ولا تدخلات منظمة الوحدة الأفريقية أن تتوصل إلى إيقاف الحرب الأهلية المتفجرة منذ حوالى عقد من الزمن. وتشهد حرب القبيلتين: التوتسي والهوتو تأججاً تغذّيه عوامل داخلية وأخرى خارجية. وكان للاستعمار البلجيكي والألماني دور بارز في التحضير لعملية «الانتحار المجتمعي»، حينما ميز منذ وجوده قبيلة الأقلية «التوتسي» فمنحها الامتيازات السياسية والاقتصادية بما جعلها تمثل «طبقة» أرستقراطية تحتكر القوة والثروة. كما أن طبيعة النظم السياسية المتعاقبة في المنطقة وغياب أساليب المشاركة والتمثيل الشعبي قد ساهما في خلق حالات التوتر والصراع. إنه صراع إثني ـ قبلي(٥١)، ما دام يدور بين مجموعات قبلية تندرج في النهاية في صفين اثنين هما الهوتو والتوتسي.

كما يعتبر المثال الصومالي نموذجاً مأساوياً في تعبيره عن تدمير البلاد والعباد، مع عدم القدرة على التوصل إلى حل للأزمة. فالبلاد مقسمة إلى مقاطعات وأقاليم لكل منها نظامه الخاص وتحكمه قبائل محددة، ففي الشمال توجد خمسة أقاليم، منها قبائل إسحاق وقبيلة ورسنغلي التي لها تسعة عشر فرعاً، وكانت تلك المنطقة تشهد صراعات بين قبيلتي ورسنغلي وإسحاق. أما في الغرب فتوجد قبيلة أوغادين، وفي مقديشو تتركز قبيلة هوية ولها فروع أساسية مثل قبيلة هيرجدر ـ سعد، ومنها قبيلة أبغال.

---

(٤٩) *Afrique plurielle, Afrique actuelle: Hommage à Georges Balandier,* [ont participé Alfred Adler... [et al.]], collection «hommes et sociétés» (Paris: Karthala, 1986).

(٥٠) يجسد تفجير الطائرة التي أودت بحياة رئيسي بورندي وروواندا قمة الأحداث المأساوية (١٩٩٤). وفي بداية التسعينيات شهد البلدان عمليات عنف متبادل أدت إلى إبادة عشرات الآلاف من الشعبين.

(٥١) Claudine Vidal, *Sociologie des passions: Rwanda, Côte d'Ivoire,* préface de Georges Balandier, les afriques (Paris: Karthala, 1991), p. 36.

لقد أدى هذا الصراع القبلي إلى سقوط مقومات الدولة الصومالية في عام ١٩٩١. وتخضع التنظيمات السياسية الحالية إلى نفوذ القادة القبليين بما أدى إلى تقسيم البلاد إلى مقاطعات شبه مستقل بعضها عن بعض[٥٢]. ونتج من ذلك تقسيم العاصمة. وعلى رغم التحالفات الواهية فإن البلاد أصبحت عرضة للتدخل الأجنبي الذي زاد الطين بلة.

كما تزامن هذا الانهيار مع أزمة الخليج العربي وانتهاء الحرب الباردة وبداية تجسيد النظام العالمي الجديد. ولا شك في أن الموقع الاستراتيجي لمنطقة القرن الأفريقي جعل منها منطقة استقطاب وصراع جسده موقف الولايات المتحدة الأمريكية في تدخلها المباشر في الأزمة الصومالية.

تلك أمثلة نموذجية لا يمكن أن تحجب الصراعات الإثنية والقبلية الدائرة في بلدان أخرى، مثل جنوب أفريقيا (انكاتا ـ اكسوزا ـ نغوني ـ الزولو...) والتوغو وغانا (الإبوي) وجيبوتي (الغفر ـ العيسى) وغانا (غونغا ـ النواري ـ إبوي)[٥٣].

وغير بعيد عن المجتمعات الجنوب أفريقية أو المجتمعات الشمال أفريقية، يعيش المجتمع الطوارقي بقبائله المترحلة المخترقة دولاً عديدة هي الجزائر وليبيا ومالي والنيجر وبوركينا فاسو. ويعتبر المجتمع الطوارقي نموذجاً نقياً للبناء التقليدي الذي يتخذ من القبيلة بناءه الاجتماعي، ومن الترحل الصحراوي المعتمد على تربية الماشية وزراعة الواحات نمطه المعاشي، ولا يزال الطوارق يحتفظون بالتنضيد الاجتماعي التقليدي للقبائل شبه الصحراوية، ويتكون من:

ـ **الأحرار**، وهم فئات ومراتب:

ـ النبلاء والأمراء، وهم السادة والقادة (زعامة سياسية وعسكرية).

ـ الشرفاء والقضاة المتعلمون (زعامة دينية).

ـ العامة ومنهم يتحدّر الجنود والصيادون ومربو الماشية.

ـ **الأتباع**، ويتكونون من الفئات التالية:

---

(٥٢) **الحياة**، -/٦/١٩٩٣، **والوسط** (٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢).

(٥٣) Gaulme, «Tribus, ethnies, frontières».

ـ الحدادون وأهل صناعة الجلود وغيرها (الحرفيون).

ـ المطربون وممارسو الموسيقى.

ـ **الزنوج** ويتكونون من العبيد العتقاء، ويمتهنون الرعي والزراعة[٥٤].

ج ـ خلاصة واستنتاجات: هشاشة التجارب والتحريك الخارجي

تبين سلسلة الأحداث السياسية والعسكرية في العقود الماضية أن للقبيلة، بمفهومها الواسع المتراوح بين البناء الميكرو ـ اجتماعي (العشائر) والبناء الماكرو ـ اجتماعي (الإثنيات)، لا تزال تلعب الدور الأساسي في رسم مصير الكيانات الاجتماعية والسياسية في أفريقيا خصوصاً وفي بعض مناطق العالم عموماً.

إن **الإنقسامات الإثنية والعرقية** للمجموعات المتصارعة[٥٥] تحتل واجهة الأحداث الدائرة في عديد من البلدان، كما أن بلوغها درجة من الكثافة والتواتر يجعلها تحتاج إلى مزيد من التفسير للأسباب التي يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

ـ **ضعف التجارب الوطنية ما بعد الاستقلال وهشاشة بنائها للدول الوطنية**[٥٦]: كما أن رغبة هذه الدولة في إظهار نفسها بالمظهر الحداثي والعصري جعلها تخفي المحددات «التقليدية» وتتحاشى إجراء إصلاحات جذرية. كما أن بعض المجتمعات التي كانت تعيش انقسامات إثنية عميقة ووحدت نفسها ضد المستعمر لم تخلق الفرصة بعد تصفية الاستعمار المباشر لإعادة تشكيل الاندماج الوطني على أسس التعايش، بل حافظت على أشكال البناء التحريري التي لم تعد ملائمة لحل مشاكلها المعاصرة.

ـ **غياب الديمقراطية وضعف أساليب الاندماج والمشاركة**: حينما تغيب

---

(٥٤) انظر: مليكة ناصر، «الطوارق، الرجال، الرزق،» الجيل، السنة ١٢، العدد ٦ (١٩٩١)، ومحمد صالح ناصر، «الطوارق، ملوك الصحراء،» المنهل، العدد ٥٠٢ (١٩٩٣).

(٥٥) يقوم المجلس الأفريقي لتنمية الأبحاث الاجتماعية (CODESRIA) عبر نشاطاته التي تغطيها نشرته: *Bulletin du CODESRIA*، بدور هام في تسليط الضوء على هذا الموضوع وتوجيه الباحثين نحو دراسته.

(٥٦) Jean Copans, *La Longue marche de la modernité africaine: Savoirs, intellectuels, démocratie*, postface d'Immanuel Wallerstein, les afriques (Paris: Karthala, 1990).

تطبيقات مفاهيم الحرية والمشاركة والتمثيلية والمساواة بين الأفراد والجماعات تضعف أساليب الاندماج السياسي ويستمر التوتر بين الدولة والمجتمع، وعادة ما يكون هذا التردي السياسي دافعاً لإذكاء الولاء للهويات الماتحت وطنية، بما في ذلك القبلية والإثنية. ويلعب الاستبداد السياسي في أغلب البلدان الأفريقية دوراً أساسياً في دفع الأفراد والمجموعات إلى الاحتماء بالجماعات الأولية، خصوصاً حينما تتراكم مشاكل البيروقراطية والمحسوبية والشخصانية السياسية. وكثيراً ما كان ذلك يؤدي إلى امتصاص الطاقات الشعبية وإهدارها، لذلك فقد بدأت صورة التعاقدات الوطنية القائمة على شريعة التحرير والبناء الوطني في الاهتزاز. كما تبين أن تهليلات وسائل الإعلام وخطابات «الزعماء» حول الانتصار على مظاهر التخلف وامتدادات البنى والهياكل التقليدية والتفاوتات الجهوية، إنما هي مجرد شعارات تغطي واقعاً متردياً يتميز بالهشاشة والقابلية للتفتيت.

- **التحريك الخارجي لبؤر التوتر الإثني**: يتضح التحريك الخارجي، من «الأصدقاء والجيران»، عبر التدخل لتضخيم التوترات والارتكاز على تغذية شرايين المجموعات القبلية والإثنية وتقويتها لتصفية الحسابات. وكثيراً ما تعتمد هذه الهياكل كوسائل للضغط، عبر إثارة الفتن القديمة واستنهاض القيادات التقليدية واصطناع الأتباع ودعمهم بكل الوسائل. ويلعب الإعلام الغربي في بعض الأحيان دوراً خطيراً في التدخل في بعض المعارك تحت أغطية متعددة منها «دعم الديمقراطية» أو «مقاومة الدكتاتورية» أو «نصرة حقوق الإنسان». كما يتدخل التحريض القبلي والإثني عبر تحريك المعارضات في هذه البلدان.

إن الكيانات المستهدفة تخضع إلى عمليات توظيف واسعة لكل ما يساهم في إضعافها، من خلال السعي إلى تفكيك قواعد البناء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، لذلك يهدف التدخل إلى استعمال كل أساليب الإرباك وإحداث الخلل لتفكيك تلك الكيانات.

- **النموذج الأفريقي نموذج عالمي**: يعتبر هذا النموذج أوضح مثال على استمرارية حضور الهوية القبلية المتداخل مع الهوية الإثنية في توجيه حركية جزء مهم من سكان العالم اليوم. يقول فرنسوا غولم (François Gaulme): «إنه لمن المؤكد أن القرابة الإثينة التي بقيت تطبع الروابط اليومية، وبشكل ملموس، ما زالت تؤثر حتى اليوم في روابط المجموعات وكذا في روابط

الدول الأفريقية»[٥٧]. وقد توصل هذا الباحث، إثر مناقشة مطولة ومدعمة لمفهومي الإثنية والقبلية، إلى أن المناقشات النظرية حول مدلولات هذه التسميات لم تستوف حقها من التحليل على الرغم من مجهودات بعض الأنثروبولوجيين.

٢ ـ الدولة والقبيلة في المشرق العربي المعاصر

مقدمة: الصدمات الأولى

لعل ظهور مؤرخين في المنطقة العربية على مدى زمني طويل، منذ الطبري والمسعودي، وحتى عصر ابن خلدون، قد خفف من حدة «أزمة المفهوم» التي تحدث عنها غودليي (Godelier) في تناوله لمفهوم «القبيلة». ولعل الأزمة موجودة بالنسبة إلى من درسوا المجتمع العربي من الخارج، فهذا التراث المتنوع والغني صور الواقع الاجتماعي وحفظ الروايات التاريخية حوله، لذلك ومن حيث المفهوم، فالقبيلة مفهوم متداول وذو دلالة جلية في التعبير العربي عن التنظيم الاجتماعي القائم على القرابة والعصبية، لكن هذه الرابطة بين أعضاء المجموعة القبلية العربية لم تتحدد بالقرابة الدموية فقط، بل كثيراً ما حددتها «الرابطة السيكولوجية» كما سماها الجابري تفسيراً لابن خلدون، وتحكم فيها «التضامن الآلي»، كما صوره دوركهايم. غير أن الحتمية الاجتماعية هي التي قادت دوركهايم إلى تخطيط تطور العلاقات الاجتماعية عبر تحليل تطور تقسيم العمل الاجتماعي، وقد اعتمد فيه بشكل جزئي على عمل كل من هانوتو ولوتورنوو (Letourneux) حول «التقاليد القبائلية الجزائرية»[٥٨]، ما جعله يصرح: «إنه لقانون تاريخي أن يختفي التضامن الآلي تدريجياً بعدما كان التضامن السائد أو كاد يكون، وأن يصبح التضامن العضوي هو المغلب شيئاً فشيئاً»[٥٩]. هذه الحتمية لم تثبت جدارتها بعد على رغم التحولات التي عرفتها هذه المجتمعات. فهل توجد عوائق أمام تطور التضامن «الآلي» أو «العصبوي» على حد تعبير كل من دوركهايم وابن خلدون

(٥٧) Gaulme, «Tribus, ethnies, frontières,» p. 43.

(٥٨) Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles.*

(٥٩) Emile Durkheim, *De la division du travail social,* 10ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1978), chap. 6, p. 149.

في المجتمعات العربية؟ فإن كان الجواب بالنفي، فما هي العوامل التي ساهمت تاريخياً في تحويل المجتمع وتغيير هويته الاجتماعية التي كانت قائمة على القبيلة والعشيرة؟

بشكل عام تلقت القبيلة في المنطقة العربية عبر التاريخ صدمتين أساسيتين: **أولاهما** دور الإسلام في إيجاد روابط جديدة كـ «الأخوة الدينية» و«الروابط اللغوية والثقافية»، **وثانيتهما** بناء الدولة الحديثة انطلاقاً من تنظيم المقاومة الوطنية وصولاً إلى تحقيق الاندماج الوطني وتطبيق تجارب التنمية والتحديث. ويمكن إضافة تأثير الصدمة الاستعمارية في بعض الأقطار، حيث عملت بعض السياسات على إضعاف الروابط القبلية خدمة للمشروع الاستعماري المرتبط بالنظام الرأسمالي.

هذه الصدمات، لم تكن مؤثرة، في مختلف المناطق والبلدان العربية بالدرجة نفسها تبعاً لخصوصيات التجارب، وبحسب ترسخ التقاليد السياسية والثقافية في بعض البلدان دون غيرها. لقد أوضح غيلنر (Gellner) في دراسته لـ «النظام القبلي والتغير الاجتماعي في شمال أفريقيا»[٦٠] أن القبائل «الهامشية» كصنف من الأصناف القبلية في المغرب العربي في القرن التاسع عشر لم تكن منغلقة على ذاتها ولم تعرف الاستقلالية التامة، فهي «لم تكن جزراً، لا ثقافياً ولا فكرياً، لأنها كانت على الدوام جزءاً من الحضارة الإسلامية الواسعة، حيث اندمجت في الإسلام بالقوة أو بالرضى، إنها كانت قبائل هامشية بالنسبة إلى مجتمع كوني كبير وليس بالنسبة إلى مجتمع قبلي بحت».

يمكن تقسيم الخارطة العربية إلى مناطق وتجارب في الحضور القبلي. وفي ما يلي نماذج من بعض تلك التجارب المتنوعة:

أ ـ الدولة والقبيلة في الخليج: التحالف والتخالف

هل يمكن الحديث عن تحالف أو تخالف في بلدان الخليج والجزيرة بين القبيلة والدولة؟

إن ظاهرة الحياة الاجتماعية والسياسية تدل على واقع يقوم على التحالف أو على التعايش بين بنيتين متناقضتين: **الأولى** وهي القبيلة، تقوم على الولاء العشائري القرابي الذي يقسم المجتمع إلى مجموعات تبدو قرابية، **والثانية**،

(٦٠) Gellner, «Système tribal et changement social en Afrique du nord,» p. 7.

وهي الدولة، تقوم على الولاء الوطني الذي يغطي السيادة على الأرض والخيرات والسكان، ويتجسد حضورها في العلاقة مع الدويلات المجاورة التي لا تزال تحتفظ بأصول قبلية كانت تتقاسم النفوذ في المنطقة.

أما التخالف فهو قائم بين بنية تاريخية لعبت دوراً مميزاً في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المنطقة، عبر العصور، وهي القبيلة، سليلة النمط البدوي الذي قام لقرون عديدة على التنافس والتطاحن حول موارد عيش شحيحة في المنطقة، وبين بنية حديثة اعتمدتها مجتمعات الخليج عندما دخلت طور الاستقلال بعد تقسيم المنطقة إلى كيانات سياسية. لذلك يتميز وضع التعايش المشوب بصراعات بين الدولة والمجتمع الشمولي من جهة، وبين القبيلة ووحداتها من ناحية ثانية، بأنه مشحون بالتوتر واحتمالات التناقض والانفجار. وهذا ما فرض على الكيانات السياسية الخليجية مسلكية ازدواجية باهظة الكلفة، خصوصاً من الناحيتين النفسية والإدارية[٦١].

يتميز الخطاب والممارسة لدى هذه الدول بالازدواجية. فهي كيانات تود أن تطرح نفسها على العالم الخارجي على أنها تكوينات سياسية حديثة تسترشد بمنطق الدولة بهدف النفاذ إلى المحافل الدولية، في حين أنها على المستوى الداخلي تأبى إلا أن تبقى تعبيراً عن تجمعات قبلية محكومة بمنطق القبيلة التاريخي والسلطة البطريركية التي تمنح الحاكم احتكار القوة وريع الثروة.

لكن تجارب بلدان الخليج العربي مع المعطى القبلي تبدو مختلفة ومتفاوتة من حيث القدرة على صهر القبيلة في الدولة وملاءمة الدولة للقبيلة. فإذا كان بعض الدول والإمارات يعجز عن مواكبة ظاهرة المشاركة السياسية والاجتماعية الواسعة التي تميز العصر، فإن بعضها الآخر استطاع، عبر المجالس البلدية والنيابية، أن يمهد الطريق أمام المشاركة والاندماج السياسي. ولعل في بعض التجارب، مثل تجربة عمان في الملاءمة بين النظام القبلي ونظام الدولة ربما، كما أشار إيكلمان (Eickelman)[٦٢]، ما يمثل بديلاً حسناً من الديمقراطية في الوقت الحاضر، لأن القبيلة تمثل أفرادها ولها نصيب من القوة السياسية لا تصادره الدولة، وإنما تتعايش معه وتوظفه.

---

(٦١) محمد جواد رضا، صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي: أزمات التنمية وتنمية الأزمات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٠.

وعلى رغم ما يقوم به الأمراء من جس لنبض «الشارع» عن طريق اجتماعات متكررة مع ممثلي وشيوخ القبائل في مناطقهم، فإن أسس الدولة تبقى قائمة على القبيلة ـ العشيرة التي تستفرد بالحكم. فالأمراء يحتكرون المراكز الحيوية في البلاد، كما أن العشيرة الحاكمة تسيطر على جميع أوجه الحياة الاقتصادية عن طريق تملك الشركات. ويضاف إلى البعد القبلي العشائري العائلي، كمستند للحكم، البعد الديني الذي يجعل من الحاكم وأسرته محتكرين للخلافة ومتوارثين لها.

ومما يلاحظ في نموذج الدولة ـ القبيلة في المشرق العربي (الأردن، اليمن...) وفي الخليج (السعودية ـ الإمارات...) أنه يعتمد على حضور قوي لأبناء الفروع القبلية المتبدية في أجهزة الحرس والأمن والجيش. فقد يفسر ذلك بالعامل السوسيو ـ تاريخي، لأن هذه المجموعات التي حافظت على «نقاوتها» القبلية، كانت أقرب إلى «الخشونة» و«الأمانة» بما يضمن ولاءها، فضلاً عن كونها لم تبتعد كثيراً عن تقاليد القتال والدفاع بما يؤهلها لاحتلال هذه الحظوة لدى الملوك والأمراء والحكام.

وهكذا فلا يصعب على أي متابع ملاحظة استمرار تأثير البناء القبلي في تقاسم الأدوار والأعمال والسلطة في بلدان الخليج العربي، ويجسد شكل السلطة المتبع حتى الآن فيها ملمحاً من ملامح توارث الهوية القبلية. وقد أكدت ذلك دراسة إيكلمان التي تابعت التحولات الحديثة في الخليج العربي[٦٣]. فلا تزال القبيلة تمثل أفرادها، ولا يزال لها نصيب من القوة السياسية الذي تتعامل الدولة معه، إن لم نقل إنها تبني نفسها عليه. وهكذا فالنظام القبلي لا يزال يحكم النسيج الاجتماعي ويجد مشروعيته في كيفية تصريف الشؤون الحيوية الأمنية والسياسية والمالية وتوزيعها توزيعاً شبه وراثي. ويحدث ذلك كله على الرغم من التحولات الكبيرة التي عرفها المجتمع الخليجي، من البداوة والرعي والصيد إلى التجارة والخدمات والنفط والتكنولوجيا المستوردة.

ولا في شك أن هذه التحولات التي عرفتها المجتمعات العربية البدوية، تحت تأثير انعكاسات اكتشاف النفط واستخراجه، أو تحت تأثير موجات

---

(٦٣) D. F. Eickelman, *Oman's Next Generation: Challenges and Prospects* (Washington, DC: [n. pb.], 1988), p. 158.

الهجرة من المجتمعات والجهات وإليها وبناء الدولة الحديثة، قد أسهمت في تغيير الخارطة الاجتماعية.

ب ـ الدولة والقبيلة في اليمن: التحالف والتعايش

لعبت القبيلة في اليمن قديماً وحديثاً دوراً متميزاً في الحياة الاجتماعية والسياسية. ويتميز المجتمع اليمني المعاصر بحفاظه على البنية القبلية بشكل يلفت الانتباه، إلى درجة تجعل من الهياكل القبلية هياكل متداخلة مع الهياكل السياسية التي تتخذ من القبائل مستنداً لنفوذها السياسي والعسكري.

لا تكاد القبيلة اليمنية تختلف عن القبيلة في الخليج العربي، من حيث مكوناتها وأسس بنائها وتركيبها، إلا أنها تتميز منها بانتمائها إلى مجتمع ودولة لهما امتداد في التاريخ. القبائل اليمنية مستقرة في غالبيتها، وهذا ما جعل فضل أبو غانم يقول: «يمكننا القول بأن مفهوم القبيلة في اليمن القديمة منها والحديثة والمعاصرة، مهما تنوعت أنماط حياتها وإنتاجها، ظل عبر التاريخ جزءاً لا يتجزأ من المفهوم العام للأمة والمجتمع القومي اليمني»[(٦٤)]. وقد عمل حضور الإرث القبلي على القيام بوظيفة مزدوجة تتمثل في الحيلولة دون تفكك المجتمع وغزوه (الاستعمار) والحيلولة دون هيمنة مركز سياسي (الدولة)، فلقد حالت ظاهرة تماسك البنية القبلية دون تمكن الدولة التي حكمت اليمن من فرض نفوذها وسلطاتها المركزية المباشرة عليها. كما حالت في الوقت نفسه دون محاولات الغزو الأجنبية التي كانت تهدف إلى احتلال اليمن والسيطرة عليها. لقد حافظ البناء القبلي على حضور قوي عبر استمرار فاعلية الارستقراطية السياسية والعسكرية القبلية، ممثلة في مشايخ ورؤساء العشائر والقبائل الذين ظلوا يلعبون أدواراً رئيسية في إدارة الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية. وهذا ما أدى إلى ضعف سلطة الدولة المركزية في المناطق القبلية.

وتتقاسم الاتحادات القبلية الكبرى النفوذ والأقاليم، فأغلب المناطق قبلية، لأن الجماعات كلها التي تقطنها هي جماعات قبلية خالصة. ويحتل اتحادا قبائل **حاشد** وقبائل **بكيل** المكانة **الأكبر** بين التجمعات الأخرى. فالبناء الهرمي القبلي اليمني يقوم على هذين الاتحادين الكبيرين القائمين على تحالفات

---

(٦٤) فضل علي أحمد أبو غانم، **القبيلة والدولة في اليمن** (القاهرة: دار المنار، ١٩٩٠)، ص ٤٧.

داخلية بين المجموعات التي تحمل خطوط النسب ذاتها وتتدرج إلى الأقسام القبلية الفرعية ثم إلى الواحدات البنائية الصغرى المكونة لـ «الأرباع» و«الأخماس» و«الأسداس» و«الأسباع». . . إلخ.

وكما أشار ابن خلدون، فإن القبيلة اليمنية تكبر وتصغر بانتماء الأفراد والجماعات عبر عمليتي الاحتماء والولاء اللتين يجسدهما مؤشر البحث عن الأمن بمعناه الواسع، وتختص القبيلة اليمنية بأن عملية الاحتماء تكسب الفرد والجماعة حقوقاً أمنية واقتصادية وسياسية دون الحق الاجتماعي، إذ إن عمليات «المؤاخاة» و«الإجارة» أو «الربيع» و«القطير» في حال قبولها من قبل القبيلة، فإن حق الانضمام والارتباط يظل ارتباطاً سياسياً بعيداً عن الوحدة القرابية، حتى المجموعات المنتمية إلى القبيلة الكبرى، دون أن تكون لها معها صلة قرابة، فتقتصر حقوقها على التمتع بالحماية والرعاية القبلية. وهذا ما ينطبق على المجموعات التي تشغل الوظائف الدينية كفئة القضاة والمجموعات الحرفية.

وعلى الرغم من إقامة دولة حديثة في اليمن على أسس سياسية عصرية، إلا أنها ظلت تعتمد اعتماداً قوياً على أهم مكونات البناء القبلي، وخصوصاً من خلال نفوذ الزعماء (المشايخ) القبليين، واستمرار بعض الأعراف القبلية كالدية والثأر. وينطوي الاستعمال الرسمي لمفهوم «الشورى» على بعد قبلي أكثر من البعد الدّيني باعتباره يقصد به عملية التشاور التي تقع بين مشايخ القبائل. ويتجسد هذا المفهوم بصورة رسمية في معظم فترات الحكم الحديثة بعد عام ١٩٦٢ من خلال إنشاء المجالس التشريعية والاستشارية. كما يعتبر «المجلس» إطاراً مرجعياً قبلياً باعتباره ظاهرة تنظيمية لدى المجموعات القبلية الكبرى والمتوسطة يقع فيه تداول مختلف القضايا الاجتماعية والسياسية المحلية اليومية.

ومن خصائص توازي الوجود القبلي اليمني في إطار الدولة الحديثة ارتباط الصراعات والمنازعات القبلية المحلية بالاتجاهات السياسية[٦٥]، وبأنماط وعلاقات الصراع والتنافس السياسي والاقتصادي التي تحكم المجتمع المعاصر.

---

(٦٥) تسود تسميات عصرية لجماعات سياسية مثل: الأصوليون، الاشتراكيون، الجمهوريون، الوطنيون، الوحدويون. . . الخ، لكنها في الواقع كثيراً ما تستند إلى أسس ومحركات قبلية. انظر: فضل علي أحمد أبو غانم، البنية القبلية في اليمن بين الاستمرار والتغير (القاهرة: مطبعة الكاتب العربي، ١٩٨٥).

وعلى رغم اعتراف الجماعات القبلية بالدولة الحديثة كإطار لتنظيم المجتمع وتصريف شؤونه العامة ومصدر للسلطة والقوة الرسمية للبلاد، فقد استمر النظر والبت في القضايا والمسائل والنزاعات في المناطق القبلية من اختصاص مشايخ القبائل وأفرادها، حتى عمليات جمع الضرائب والتجنيد والإحصاء وملاحقة العصاة والخارجين عن النظام والقانون فإن الدولة المركزية ظلت تتعامل معها من خلال زعماء القبائل. وتلعب المنظمات الأهلية دوراً بارزاً في تحقيق التوازنات التي تراقبها الدولة، وتحكمها حساسية التعامل مع القبائل باعتبارها مسلحة.

وهكذا فإن المجتمع اليمني يمثل أهم نموذج اجتماعي معاصر لاستمرار التقاليد القبلية التي استطاعت أن تشكل أحد أهم آليات التوازن الاجتماعي والسياسي في المجتمع.

ج ـ العشائر في فلسطين بين توظيف الاحتلال وتوظيف الثورة

على رغم التغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي حملتها الثورة الفلسطينية عبر سنوات نضالها الطويلة، إلا أن النظام القبلي العشائري ما يزال مؤثراً في بنية المجتمع الفلسطيني في الداخل. ويجد النظام القبلي استمراريته في قطاع غزة أكثر من غيره من المناطق، فقد ساهمت الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتميزة بالتدهور المستمر من جراء الاحتلال، في الحفاظ على البنية العشائرية.

لقد عمل الاحتلال الإسرائيلي على تعميق هذا النظام ووظفه بشتى الوسائل من خلال «المخاتير» (أي الشيوخ) ووجهاء العشائر وأصحاب النفوذ الاجتماعي والديني، كما استخدم المجموعات المهمشة مثل البدو و«النَّور» خصوصاً في عمليات الاعتماد على بعض العملاء والجواسيس لتغذية النعرات العشائرية وتفتيت البناء الاجتماعي الوطني. ويقوم النظام العشائري في فلسطين على الخصائص التالية:

ـ تقوم العشيرة على روابط الدم والقرابة والحمولة.

ـ تعتمد العشيرة نظاماً عرفياً عشائرياً في الأقاليم.

ـ يحتل كبير العشيرة «المختار» مكانة ونفوذاً يجلبان له ولعائلته الاحترام

والتبجيل بما يمكنه من تحقيق بعض المصالح الخاصة.

ـ لكل عشيرة «ديوانها» الخاص، وهو عبارة عن مجلس عشائري يسمى «بمجلس الديوان العشائري»، يضم مجموع كبار وشيوخ العشيرة يحتكم إليه في اتخاذ القرارات في المشاكل العامة، وبخاصة الاعتداءات والخلافات بين العائلات الكبيرة ومع العشائر المجاورة (نظام شبيه بتجربة الميعاد في القبيلة التونسية).

ـ تتعامل السلطة المحلية الفلسطينية سياسياً وأمنياً مع مجلس الديوان العشائري في حل الخلافات وفرض الغرامات المالية وتحديد الفديات التي تسمى محلياً «عطوة عرب»، وهي ثمن أو ما يعادل الضرر الذي يلحق بالأطراف المتخاصمة. كما تقوم السلطة بحل الخلافات التي تنشب بين المجموعات وتعجز العشائر وشيوخها عن حلها.

ـ تراهن السلطة الوطنية وسائر الفصائل على كسب ولاء العشائر وتحويل ولائها القبلي إلى ولاء وطني، كما تسعى إلى سد الطريق أمام تسرب الاحتلال الإسرائيلي إلى بعض هذه الجماعات التي لعبت دوراً سلبياً في القضية الوطنية.

ـ تحافظ العشيرة على القيم الاجتماعية التقليدية من خلال مناسبات الاحتفال، فتحافظ على عادات الكرم، وتضرم النار في المواقد داخل مجلس الديوان ويلبس الحاضرون لباساً تقليدياً.

ولا يكاد الحال يختلف عن تلك الصور بالنسبة إلى الأقطار المشرقية الأخرى، ففي الأردن لا تزال العشائر البدوية تطبع الحياة العامة في بعض الجهات الجنوبية، كما تلعب العشيرة دوراً بارزاً في الحياة العسكرية والأمنية(٦٦). وإذا كان الاتجاه نحو التحضر قد ساهم في تفكيك البنية القبلية بشكل واضح في لبنان وسوريا، فإن بعض الأرياف السورية لا تزال تعرف بعض الملامح الثقافية للبناء القبلي المنحل. ويبدو أن حضور البنية الطائفية في هذين المجتمعين قد عوض وجود البنية القبلية، فذلك ما أكدته الحرب الأهلية في لبنان خلال السبعينيات.

---

(٦٦) Ricardo Bocco et Cristian Velud, dirs., «Tribus, tribalisme et états au moyen-orient,» *Monde arabe, maghreb-machrek*, no. 147 (1995) (numéro spécial).

ويستوجب الحديث عن عشائر العراق دراسات مفردة، وقد أفاض عالم الاجتماع العراقي علي الوردي(٦٧) في تحليل آلياتها وخصائصها.

أما في مصر فإن القبيلة بمعناها المجزأ لا تزال تلعب دوراً في الحياة الاجتماعية المحلية، خصوصاً في مناطق الصعيد جنوباً وفي سيناء شمالاً. لكن التقاليد العريقة للدولة المركزية حدت من استمرار الفعل العشائري في الحياة السياسية في المجتمع المصري.

رابعاً: الحضور المعاصر للقبيلة في مجتمعات المغرب العربي

١ ـ المغرب الأقصى: ثقل الحضور القبلي ومختبر تحليل القبيلة

لسنا بحاجة إلى التذكير بأن المغرب الأقصى يمثل مجالاً خصباً لحركة القبائل وحضورها حتى فترة قريبة، وهو ما جعل الباحثين في العلوم الاجتماعية يركزون على المجتمع المغربي أكثر من غيره. فقد أصبح المغرب مختبراً ملائماً لاختبار المفاهيم والمقومات المتعلقة بالقبيلة كوحدة تحليل.

لم تتلق القبيلة المغربية صدمات قوية كتلك التي حصلت في الجزائر وبدرجة أقل في تونس. كما أن المجتمع المغربي حافظ عبر المراحل الحديثة والمعاصرة على خاصية التنوع والتعددية الاثنوسوسيولوجية. وهذا ما سهل مهمة اتصال البحث الاجتماعي بالبنى الاجتماعية التقليدية في عمليات إعادة تشكلها أو في إعادة إنتاجها عبر تلك المراحل. لقد مثلت بعض المناطق ذات الرصيد التاريخي القبلي، جاذبية لدى الباحثين، أكثر من غيرها، حيث ركزت أعمال الإثنولوجيين وعلماء الاجتماع الأوائل على مناطق الأطلس، أمثال بيرك ومونتاني، وحتى المعاصرين أمثال باسكون ورشيق(٦٨).

كما تم التركيز على المناطق الجنوبية في بلاد السوس الأقصى، مثل دراسة علي المحمدي لقبيلة آيت باعمران، ودراسات أخرى لمناطق الجنوب الأوسط مثل دراسة بول باسكون لحوز مراكش، حينما تناول التحولات

---

(٦٧) علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٥).

(٦٨) Rachik, «Etude sur la division sexuelle des rôles rituels dans une tribu du haut-atlas».

الفلاحية لدى قبائل المصموديين وقبائل الماكلنيين والمحايدين(٦٩).

لقد طرح موضوع القبيلة في المغرب في المرحلة الكولونيالية كمفهوم محوري في الدراسات الاجتماعية، إذ كانت القبائل تشكل المجال الأوسع لانتماء السكان، كما أن تلك القبائل شكلت عقبة حقيقية أمام محاولات التسرب الأجنبي، لذا كان من الضروري أولاً دراستها وفهم آليات تحكمها(٧٠).

لذلك ظهرت دراسات ميشو بيللير (Michaux-Bellaire) وروبير مونتاني (R. Montagne)، كما تميزت دراسة جاك بيرك (J. Berque) بعمقها وجديتها العلمية حينما انطلق من افتراضات مونتاني. ويمكن تلخيص القضايا المركزية التي طرحتها تلك الدراسات في:

ـ خضوع القبائل المغربية إلى جدلية الصراع بين المخزن والسيبة(٧١).

ـ انتظام القبائل في تحالفات سياسية وأمنية جسدتها الأنصاف المنبثقة عن نظام اللف.

ـ اعتماد نظام تقسيم العمل الاقتصادي على أسس إثنية وقبلية

ـ خضوع العلاقات المابين قبلية إلى قانون الانصهار والانشطار حسب دوائر النفوذ والقرابة التي تخلق خارطة انقسامية.

ـ أن القبيلة المغربية تعرضت في التاريخ الحديث والمعاصر إلى تغيرات وتحولات جذرية أثرت في حجمها ووظيفتها عبر المراحل المتتالية. وقد بينت الدراسات المقارنة أن عمق هذه التغيرات يختلف من منطقة إلى أخرى، فاختلاف المحددات الإيكولوجية، وتباين درجات التفاعل مع الدخلاء الأجانب، وتعدد أنماط الإنتاج وأشكال العلاقة مع الفضاء، أدت إلى اختلاف المواصفات المشتركة للمجموعات المغربية. فعلى الرغم من أن المغرب كان على الدوام يمثل كياناً يتكون من مناطق وجهات موحدة في إطار السلطة المركزية والروحية، فإن القبائل، مع الإطار الشمولي الذي كانت تنتظم فيه، لم تكن

---

(٦٩) Pascon, *Le Haouz de Marrakech.*

(٧٠) الهراس، **تطور الهياكل القبلية شمال غرب المغرب: انجزة كنموذج**، ص ٢٥.

(٧١) المخزن: الدولة ومحيطها المركزي أجهزتها. أما السيبة فهو اصطلاح أطلق على المجال البعيد عن مركز الدولة، أي عن المخزن وقد اشتقت اللفظة من معنى التسيب وعدم الخضوع.

على درجات متساوية من حيث مدى الاندماج والانصهار[٧٢].

ـ شكل التضامن والتلاحم على الدوام ايديولوجيا المجتمع القبلي، فالعرف يكون قانوناً وواجهة الدفاع لما يهدد الكيان من تضامن (مثال حرمان المرأة من الميراث).

ـ لعب التصدي للتهديد والتسرب الأوروبي دوراً في تحقيق التلاحم بين المجموعات والجهات وتجاوز النزاعات الداخلية.

ـ قام الصلحاء بلعب دور مهم في تحقيق المصالحة الداخلية وتحقيق التوازن الأمني الداخلي، خصوصاً في المناطق ولدى المجموعات التي لم يكن حضور الدولة المركزية فيها منتظماً.

ـ تراوحت علاقة القبائل، وبالتالي المجتمع الريفي، بالمخزن بين الاعتراف بشرعية السلطان وبين التمرد عليه بحسب الأحوال، كما لعبت مواقع المجموعات (جبل ـ سهل) دوراً مهماً في تحديد ملامح تلك العلاقة.

ـ عززت الدولة الوطنية صيرورة التفكك القبلي عن طريق التقسيم الإداري الذي كسر الأطر القبلية وأزال الحواجز ما بين الجماعات. ولذلك لم تعد علاقة الدولة بالقرويين في حاجة إلى وسطاء (الصلحاء)، فقد أصبحت علاقتها بهم مباشرة تارة، ومرتبطة بوساطات جديدة تارة أخرى.

وإذا كانت الحياة القبلية قد انهارت في الوقت الراهن سياسياً واقتصادياً وبدرجة أقل اجتماعياً، فإن الذهنية والوعي القبليين بما يرتبط بهما من ممارسات لم يغيبا عن العلاقات الاجتماعية بمعناها الواسع حتى اليوم. يقول الهراس: «فخطوط الأنساب والدواوير هي الوحدات القبلية الوحيدة التي حافظت على ارتباطها بالتراب. كما أن تجربة الانتخابات تبين بشكل واضح أن آثارها لم تنمح بعد من الأذهان، فكثيراً ما تقع تعبئة الشبكات العائلية والدينية والسياسية للدفاع عن المصالح الفردية والجماعية»[٧٣].

إن أبرز مظاهر التحول تلمس في انكفاء «الحياة القبلية» ضمن حدودها الدنيا، وتغير الروابط الزبونية، إضافة إلى تقليص الحياة المشتركة. وهذا ما

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(٧٣) المصدر نفسه.

أكدته رحمة بو رقية في كتابها المهم الذي خصصته لدراسة قبائل زمور. لكنها تؤكد مع ذلك أنه بقدر ما يشهد الحاضر مظاهر التحول، فإنه في الوقت نفسه يحمل بين ثناياه عناصر الاستمرارية والتواصل التي تتجلى معالمها في بعض المؤسسات والرموز(٧٤).

طرحت الباحثة سؤالاً مهماً هو التالي: هل يمكن لنا أن نقول بأن الدولة الحالية تتسم بالقطيعة مع التنظيم القديم «المخزن» أم أنها لا تزال تكتنف بقاياه؟ للإجابة عن هذا السؤال تم توظيف مواد مختلفة من الواقع الاجتماعي والسياسي ومن الأرشيفات العامة والخاصة للتدليل على أن الدولة الحديثة تعاملت بذكاء مع الإرث القبلي. لقد سعت إلى استبدال الأساس العرقي والسلالي بالأساس الترابي والإداري، وكانت غايتها القضاء إدارياً وعاطفياً على الإطار القبلي كنموذج تقليدي للتنظيم الاجتماعي وتعويضه بتنظيم جديد يستجيب لمقتضيات الحداثة(٧٥). لكن مظاهر الاستمرار بقيت قائمة في المجال النفسي، ومن خلال التعامل اليومي بوجة خاص، ذلك أن الأفراد كثيراً ما ينتسبون في الريف إلى قبائلهم أكثر من انتسابهم إلى مناطقهم الإدارية. وقد أكد ذلك بن بشير حينما برهنت دراسته على أن الدوار بقي يمثل تجمعاً إثنياً مرتبطاً مباشرة بالقبيلة الأم، على الرغم من المزايا التي يمكن أن نلمسها من تحويل الدوار إلى جماعة قروية. وقد توصل في النهاية إلى أن هذا التطابق الذي استخدم لتفتيت القبيلة أدى إلى السقوط فيما يراد اجتنابه، وهو مساهمة البنية الإدارية الترابية في تكريس التقسيم الإثني(٧٦). لقد تحولت القبيلة في المغرب المعاصر من إطار بنيوي إلى إطار ثقافي، لكنها ظلت تمتلك قدرتها على الحركة والحضور والاستمرار كلما خضعت إلى موضوع المساومة.

كانت القبيلة تستخدم كاستراتيجية إيديولوجية لمواجهة الآخر الخارجي، أما اليوم فهي تنهض لتتبلور داخل حقل الصراع والتنافس، من أجل السلطة أو التقرب منها. «إن تركيز النخبة المحلية على انتمائها إلى منطقة زمور، مع

---

(٧٤) بو رقية، الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، ص ١١.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٧٦) Saïd Ben Bachir, *L'Administration locale du Maroc*, [préf. de Jean Garagnon] (Casablanca: Impr. royale, 1969), p. 152.

توظيف العلاقات القبلية والقرابية، يتأجج خلال اللحظات الحاسمة في التنافس حول السلطة، حيث تكون الانتخابات الإطار الملائم لها»(٧٧). وليس من الصدفة أن يصل تجنيد الطاقة القبلية أوجه خلال الانتخابات للتركيز على العلاقات القبلية التي تربط المرشح بالمنطقة كأسلوب لإضعاف حظوظ المرشحين المنافسين الذين لا ينتمون إلى المنطقة أو الذين غادروها مبكراً أو انقطعوا عنها. وكان ريزيت (Rézette) ثم واتربري (Waterbury) ولوفو (Leveau)(٧٨) قد حللوا الارتباط بين العلاقات السياسية والمحددات القبلية الإثنية في دراساتهم حول الأحزاب والحركات في المغرب المعاصر.

الجدول رقم (٣ ـ ١)
تركيبة القبيلة في المغرب الأقصى

الكانون	الفرضة	الفخذ	الفرقة	القبيلة	اللف
(الأسرة الصغيرة)	(الأسرة الكبيرة)	مجموعة أسر (مدشر)	قسمة (مجموعة مداشر) الربع	مجلس آيت الربعين (تحالف سياسي)	(التجمع القبلي) (وظيفة الحماية) أو الاتحاد القبلي

المصدر: المختار الهراس، **تطور الهياكل القبلية شمال غرب المغرب: انجزة كنموذج** ([الرباط]: المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، [١٩٨٨])؛ علي المحمدي، **السلطة والمجتمع في المغرب: نموذج آيت باعمران**، سلسلة المعرفة التاريخية (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٩)، و Jacques Berque, *structures sociales du haut-atlas* (Paris: Presses universitaires de France, 1955).

٢ ـ القبيلة في موريتانيا

يقوم المجتمع الموريتاني بدوره على التأثير العميق للطابع القبلي، أما السلطة فهي قائمة على التعايش بين المعطى الدولاني، ممثلاً في السلطة

(٧٧) بو رقية، المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٧٨) John Waterbury, *The Commander of the Faithful: The Moroccan Political Elite: A Study in Segmented Politics*, Nature of Human Society Series (London: Weidenfeld and Nicolson, 1970); Rémy Leveau, *Le Fellah marocain, défenseur du trône*, préf. de Maurice Duverger, cahiers de la fondation nationale des sciences politiques; no. 203 (Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, [1976]), et Robert Rézette, *Les Partis politiques marocains*, préf. de Maurice Duverger, cahiers de la fondation nationale des sciences politiques; no. 70. Partis et élections (Paris: A. Colin, 1955).

الأميرية، وبين المعطى القبلي، ممثلاً في قبائل بني حسان والدوائر المحيطة بها. وتستجيب البنية الاجتماعية لأطروحات الأنثروبولوجيا الانقسامية عبر جدلية الانشطار والانصهار، فالنظام القبلي مؤسس على آليات الاندماج الداخلي بين أقسام القبيلة التي تتمحور حول العصبية، وهي كذلك تعيش تصارعاً أفقياً يمنع نشأة التمركز. فالمجتمع الموريتاني بهذا المعنى ذو قبيلة «لا رأس لها» على الرغم من وجود أشكال جنينية لتقاطب السلطة المركزية ممثلة في الإمارات الحسانية وقبائلها ذات النفوذ السياسي والعسكري من جهة، وقبائل الزوايا العالمة ذات الرأسمال الرمزي الديني والثقافي من جهة أخرى[٧٩].

وعلى الرغم من إمكانية الاعتراض على بعض المفاهيم التي استخدمها مارشسن (Marchesin) في أطروحته حول «الدولة والمجتمع في موريتانيا بين ١٩٤٦ و١٩٨٦»، وخصوصاً في اعتماده مفهوم «الأسرة الزوجية»، فإن تصنيفه للبناء القرابي في موريتانيا يبين بوضوح أن القبيلة تمثل أكبر أشكال التضامن الجماعي ذي الطبيعة السياسية. ويبين لنا التدرج من الخيمة إلى العيال إلى الفخذ، وصولاً إلى القبيلة، أن البناء القبلي في المجتمع الموريتاني يختزل بعض التفرعات والحلقات الأخرى التي تعودنا على وجودها في المجتمعات المغاربية الأخرى.

ولم يؤد الاحتلال في موريتانيا إلى إحداث التحولات البنيوية العميقة، كما حدث في أقطار المغرب العربي الأخرى، فقد أدى التركيز على الاقتصاد الساحلي وإهمال الدواخل إلى استمرار النمط البدوي[٨٠] الذي حافظ على البناء القبلي للمجتمع.

وتمثل القبيلة في الفترة المعاصرة معطى حيوياً في الحياة السياسية والاجتماعية الموريتانية، إلا أن صوتها ظل يخفت مرة ويعلو أخرى، بحسب الأوضاع السياسية الداخلية، أما في حالات التأزم الاجتماعي فإن الحضور القبلي يبلغ حداً من الكشف عن ذاته من خلال توزيع المناصب في أعلى الهرم الوظيفي للدولة عبر التمثيل القبلي. كما أن التأزمات الاجتماعية تتداخل من

---

(٧٩) السيد ولد أباه، «الدولة الوطنية وأزمة الشرعية في موريتانيا،» حقائق، العدد ٣٤٩ (١٩٩٢).

(٨٠) Philippe Marchesin, *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*, collection «hommes et sociétés» (Paris: Karthala, 1992), p. 27.

حين لآخر مع الانفجارات الإثنية[٨١] التي تشكل ملمحاً من ملامح الصراع الداخلي في المجتمع الموريتاني.

٣ ـ الدولة والقبيلة في ليبيا: الاعتراف الضمني والتوجّس المتبادل

يتميز التاريخ الاجتماعي السياسي لليبيا قبل عام ١٩٦٩ (تاريخ ثورة الفاتح من أيلول/سبتمبر) بالحضور المكثف للقبيلة. فقد لعبت الحركة السنوسية دوراً مميزاً، كإطار إيديولوجي ديني في توحيد المجتمع الليبي في أربع مقاطعات تضم مجموعات قبلية مركزية، وسرعان ما تدعمت تلك الوحدة الروحية بتوحيد المقاومة ضد الاحتلال الإيطالي.

أما في المرحلة المعاصرة، ومنذ بداية السبعينيات، فإن علاقة الدولة بالقبيلة ظلت تتأرجح بين التنافر والاعتراف والتوظيف. هذه العلاقة الازدواجية أصبحت تمثل أحد أهم خصوصيات النظام السياسي الليبي المعاصر، ففي الوقت الذي يعلن فيه «النظام الجماهيري» عن تهميش المعطى القبلي والترويج لأبعاد الهوية المافوق وطنية، مثل العروبة والإسلام والاشتراكية الجماهيرية، فإنه يستند في تقسيم العمل السياسي وتوزيع الأدوار والوظائف إلى آليات الهوية القبلية. وكثيراً ما تتحول الهوية القبلية لدى الفاعلين الاجتماعيين إلى ولع بالماضي القبلي يفوق الولع بالحاضر[٨٢]. وهذا ما يلاحظ في توجهات الممارسة اليومية الإعلامية (الاهتمام المبالغ فيه بتسجيل وحفظ الموروثات الشعبية وترديدها، وتضخيم القيم البدوية قولاً وسلوكاً في ممارسات الفاعلين، بدءاً من المبالغة في الاعتزاز باللباس التقليدي وصولاً إلى بناء الخيمة في المدينة للإعلان عن الاحتفالات... الخ).

وعلى رغم أن خطاب الدولة في أعلى مستوى **الكتاب الأخضر** يعترف بالقبيلة إلا أنه يعتبرها شكلاً مصغراً للأمة[٨٣]. يقول القذافي: «القبيلة رابطة اجتماعية، حافظوا عليها، لكن إذا أدخلتموها في السياسة

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٨٢) John Davis, *Le Système libyen: Les Tribus et la révolution,* traduit de l'anglais par Isabelle Richet ([Paris]: Presses universitaires de France, 1990), p. 203.

(٨٣) معمر القذافي، **الكتاب الأخضر**، ج ٣.

فستخرب...»[٨٤]. فالتعامل مع القبيلة يبدو في كثير من الأحيان عبارة عن عملية توظيف ينطلق من الاعتراف لما لهذا الهيكل الاجتماعي من قوة وقدرة على التحريك والتعبئة، من هنا محاولة استغلال هذا المعطى وتحويله لكي يكون في خدمة التصورات والاستراتيجيات السياسية العامة للدولة.

ولكن هذا التوظيف وذاك التفاعل لم يكونا متبادلين في كل الأحيان بسبب توتر العلاقة مع بعض القبائل، خصوصاً حينما يتأزم التوازن السياسي بين المجموعات القبلية مثل الانحياز إلى طرف من الأطراف أو احتكار طرف آخر للنفوذ. وقد أدى التوتر ببعض المجموعات القبلية عام ١٩٨١ إلى طلب تعويضات من الحكومة عن وفاة بعض أفرادها الذين قتلوا في الحرب مع التشاد[٨٥].

وفي مواقف عديدة هوجمت القبيلة واعتبرت مظهراً من مظاهر التخلف، كما أصبح الحديث عنها غير مرغوب فيه، لكن العودة إليها والإشادة بها تظهران دائماً، وخصوصاً حينما تحصل صراعات داخلية على السلطة. وهذا ما حصل عام ١٩٩٥ حينما وقع تململ داخلي دفع إلى استنهاض الولاء القبلي في الجهات بشكل لافت للانتباه.

وهكذا فإن المعطى القبلي لم يستمر في الوجدان الجماعي والتنشئة الثقافية للفاعلين فقط، كما حدث في بلدان أخرى، وإنما قامت عملية التداخل بين الدولة والمجتمع الليبيين على جدلية التعايش بين القبيلة والدولة بشكل تجسده عدة ظواهر مثل توزيع المناصب والثروات على ممثلي القبائل الكبرى وتقسيم السلطات حسب اتفاق ضمني قبلي توازني، وهذا ما يجد تفسيره في رفض التنظيم الحزبي ومقاومة المؤسسات.

ولا تفتأ المتابعة المتأنية والتحليل المعمق لهذه الازدواجية وذلك التناقض يكشفان عن جوهر الموقف وحقيقة الوعي لدى الدولة الليبية. تؤدي بنا هذه المتابعة إلى تغليب الممارسة على الخطاب، واكتشاف أن القبيلة هي المفتاح الأهم لفهم آليات البناء الاجتماعي الليبي من خلال المؤشرات التالية:

---

(٨٤) المنصف وناس، **الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي** (تونس: سراس للنشر، ١٩٩٥)، ص ٦٩.

(٨٥) Davis, *Le Système libyen: Les Tribus et la révolution*, p. 203.

ـ تداخل الأدوار لدى الفاعلين لا يخفي أولوية الولاء القبلي والعشائري لديهم(٨٦).

ـ وجود ردة فعل على الفشل الايديولوجي للدولة بالرجوع إلى القبيلة، فضلاً عن فشل برامج التحديث، خصوصاً حينما يستمر الفراغ المؤسساتي (أحزاب، نقابات، جمعيات. . . الخ).

ـ استمرار خضوع عمليات الانتداب السياسي والأمني لاعتبارات قبلية، وصعوبة الخروج من ذلك الاعتبار بسبب ظاهرة التسلح الشعبي.

ـ الاعتماد في الحكم على التحالفات القبلية.

ـ تراجع دور النخب وإلغاء التعددية الثقافية، كل ذلك أدى إلى سيطرة القبيلة.

ـ استمرار الأعراف القبلية والقيم البدوية داخل المنظومة الاجتماعية، على رغم ظاهرة التحضر السريع(٨٧). وقد أورد جون ديفيز (J. Davis) عدة أمثلة على استمرار اللجوء إلى العرف والعادة مثل قوانين الدية والمصالحة وتوسطات الشيوخ بين المجموعات القبلية في منطقة الزوايا وجيرانهم (الجدابية والكفرة)(٨٨).

وهكذا فعلى رغم التحولات السريعة في نمط العيش، وعلى رغم التحضر الذي عرفه السكان، فإن المجتمع الليبي ظل رهين تركيبة قبلية. فالقبيلة كمرجعية سوسيوثقافية ظلت تمثل هوية ضاغطة، وجدت لها مكانتها في بناء الدولة، وإن ظلت تتحرك تحت أغطية عديدة مراوحة بين الكمون والظهور.

---

(٨٦) Moncef Ouannès, «Elite et pouvoir en Libye: Parcours, présence et participation,» papier présenté à: *Parcours d'intellectuels maghrébins: Scolarité, formation, socialisation et positionnements*, sous la direction d'Aïssa Kadri, collection «hommes et sociétés» (Paris: Karthala; Saint-Denis: Institut Maghreb-Europe, université Paris 8, 1999), p. 12.

(٨٧) مصطفى عمر التير، **مسيرة تحديث المجتمع الليبي: مواءمة بين القديم والجديد**، الدراسات الاجتماعية (بيروت: معهد الإنماء العربي؛ طرابلس، الجمهورية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية: الهيئة القومية للبحث العلمي، ١٩٩٢).

(٨٨) Davis, *Le Système libyen: Les Tribus et la révolution*, p. 228.

ويمكن القول إن هذه الخصوصية هي التي جعلت القبيلة تتدخل في الروابط الأسرية بشكل صارخ، فهي شرط من شروط تعريف الفرد، وهي شرط للترقي إلى المراكز القيادية. وهذا ما جعلها تمثل أداة للتغيير السياسي، وكلما لوحظت صراعات داخلية حول السلطة سرعان ما يتم الاستنجاد بالقبيلة ويتم تجنيدها والتهديد بها. إن القبيلة تتحول في هذا النظام إلى وسيلة احتماء للفرد من الدولة، ووسيلة للدولة للاحتماء من الفرد. إن استمرار حضور القبيلة في المجتمع الليبي شكّل نوعاً من أسباب التماسك الاجتماعي وقوّة حضور البنية العائلية وهيمنة النزعة الاستقلالية، وهي عناصر إيجابية لا يمكن التنكّر لها.

٤ ـ الجزائر: الاجتثاث يحطم القبيلة

يُعتبر التفكيك الدرامي الذي حصل للبنى والهياكل الاجتماعية الأهلية في المجتمع الجزائري من قبل الاحتلال الفرنسي أحد العوامل التي تفسر أسباب انتشار العنف السياسي في الفترة الراهنة. وكان بالإمكان أن تلعب البنى الاجتماعية التقليدية دوراً في الحفاظ على التوازن الاجتماعي وامتصاص مخلفات الأزمات نفسياً واجتماعياً، وخصوصاً في الفترة الأخيرة التي وصلت إلى حد التدمير الذاتي (على عكس ما حصل في المجتمع الليبي). إن ردات الفعل تتم خارج البناء التقليدي (القرابي القبلي)، وهكذا يتم الآن تفريغ شحنات انفجار الهوية الاجتماعية في الهوية الثقافية الدينية.

إن «المجتثين» الذين تحدث عنهم بورديو وصياد، هم الآن بصدد البحث عن عملية استرداد ذاتهم التي حطمها الاستعمار ثم همشتها الدولة الوطنية، فلم يجدوا أمامهم غير الإطار الديني الثقافي الذي لم يتأسس في تقاليدهم بعد، بل جاء من خارج المنطقة، في إطار يشبه إطار «المهدي المنتظر». ولعل عدم معرفة مجتمعات أخرى لمثل هذا العنف على الشاكلة نفسها، يجد تفسيره في أن تركيبتها الاجتماعية لم تعرف تدخلاً على الشاكلة ذاتها.

لقد استطاعت النزعة الاستيطانية لدى السياسة الاستعمارية في الجزائر أن تحدث انقساماً بين المجتمع البدوي الذي اعتبرته خصمها الأول، ولذلك خاضت معه صراعاً عنيفاً، وبين المجتمع المستقر. وكان يُنظر إلى هؤلاء المستقرين باعتبارهم أصدقاء يحتاجون إلى الحماية والمساندة. ولذلك عملت مختلف الهياكل الاستعمارية على تعميق ايديولوجية الانقسام بين البربر

والعرب، بين المستقرين والقبائل البدوية وشبه البدوية. تقول جان فافري: «لم يتردد القبائليون في العمل بضيعات المعمرين، لا شك في أن هذه الوقائع هي الأساس التاريخي لثنائية «القبائلي - العربي» وما يطابقها من تعارضات مثل: التقشف مقابل التسيب، العمل مقابل الكسل، والانضباط مقابل التهاون. إن هذه التصورات المبسطة، على أية حال، هي من متطلبات الأيديولوجيا الاستعمارية...»[٨٩].

ويذهب الأمر ببعض النزعات التفتيتية والانقسامية إلى اعتبار القبائلي بروتستانتياً في نزوعه إلى العقلانية، وفي جديته في العمل وروح المبادرة. لقد صاحبت هذه النزعة الخطيرة إجراءات عملية تمثلت في إعادة صياغة الخارطة الديمغرافية للمجتمع الجزائري. من بين ما أدت إليه تلك الإجراءات إحداث «الفوضى القبلية» والقضاء على تقاليد الانتماء إلى قبائل وإلى جهات.

ونظراً إلى الصعوبات التي واجهت الاحتلال منذ البداية وحاجياته الاقتصادية، وخصوصاً في الفلاحة، عرفت سلطاته أنها مطالبة بالقضاء على التنظيم القبلي وتعويضه بشبكة إدارية ذات رقابة صارمة. وهكذا اعتبرت القبيلة الجزائرية في حالة احتضار منذ العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر[٩٠]. لقد عمدت فرنسا إلى تفكيك النسيج الاقتصادي التقليدي، واستبدال المنظومة القيمية والعلائقية في الريف الجزائري. إن إجراءات «التدمير من أجل البناء» لم تفض إلا إلى تهميش المزارعين الريفيين وخلق فئات جديدة؛ «فلاحون بدون أرض» و«بروليتاريا المدن»[٩١].

كما أدت التحولات المفروضة إلى أزمة في نظام القيم وأخرى في النسيج الاجتماعي وروابطه. لقد تم نقل الفاعلين بشكل سريع وعنيف من نمط الحياة الجماعية القائمة على الوحدة العشائرية ذات التضامن القرابي، إلى الجماعية الاصطناعية القائمة على الفردانية. وقد ذهب الأمر ببورديو وصياد إلى اعتبار أن ظاهرة المقهى قد عوضت ظاهرة العشيرة، خصوصاً في تجسيد

---

(٨٩) جان فافري، «التقليدية والتحديث المعاق،» في: ليليا بنسالم [وآخرون]، **الأنتربولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي**، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨)، ص ١٠٨.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٩١) Bourdieu et Sayad, *Le Déracinement; la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie,* p. 99.

فضاءات اللقاء والقيام بحل الخلافات الثنائية في التجمعات الجديدة التي أحدثها المستعمر.

وقد زاد من وتيرة تفكيك البنى القبلية في الجزائر الاستيلاء على الملكية العقاربة للقبائل، من خلال إصدار القوانين وتشجيع الملكية الخاصة تسهيلاً لتدخل المستوطنين. فمنذ عام ١٨٣٠ اعتبرت فرنسا نفسها الوريث الشرعي للأحباس وأراضي البيليك[٩٢]، حيث وصلت المساحات المصادرة إلى ٢٣٠٠ ألف هكتار. كل ذلك ساعد على تفكيك البنية الاجتماعية التقليدية في الريف، وهمش المجتمع المحلي، وأدى إلى اضطراب المفاهيم: «فلاحة بدون فلاحين، حضريون بدون مدينة»[٩٣].

(٩٢) البيليك يقصد بها الدولة، أي أرض البايات والدايات.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.

الفصـــل الرابـــع

خصائص القبيلة المغاربية
(الثابت والمتغير)

أولاً: محددات القبلية

١ ـ المساواة

يقوم المجتمع القبلي في كثير من مظاهره ومضامينه على المساواة والعدالة بالمقارنة بمجتمع المدينة، وهذا ما يدل عليه ضعف الفروقات بين أفراد القبيلة، كما يغطي التضامن القبلي بين الأفراد والمجموعات الفوارق الفردية ويضعفها. فالطبقية الهرمية تكاد تختفي في القبيلة لأن الملكية مشتركة في أغلب الأحيان.

لكن القول بمبدأ المساواة في المجتمع القبلي المغاربي التقليدي يجب أن لا يذهب بنا إلى ما ذهب إليه دارسو الحقبة الاستعمارية، حينما بنوا فرضيات واهية حول الديمقراطية القبلية وانعدام التراتبية الاجتماعية والسياسية. ومعلوم أن هذه الصفة أُلصقت بالمجموعات «البربرية» بهدف تكريس مبدأ الاختلاف والانقسام داخل البناء الاجتماعي المغاربي. صحيح أن طبيعة المجتمع القبلي ذي التجارب البسيطة في تقسيم العمل، وذي القاعدة الاجتماعية الصلبة القائمة على مبدأ التضامن، توحي بغياب التدرج والهرمية، وتوحي بالمساواة بمعناها العام، لكن ذلك لا يمكن أن يُخفي وجود تفاوت في توزيع الثروة والسلطة، وبالتالي الجاه، بين المجموعات المكونة للبناء القبلي. إن العلاقات القائمة على رابطة الدم تمثل غشاء ايديولوجياً يحجب التفاوتات والفوارق وما ينتج منها من تناقضات بين مختلف الشرائح الاجتماعية، وتوجد عوامل خارجية (تدخل الدولة) تتمثل في ابتزاز أوفر قسط ممكن من فواضل الإنتاج لدى هذه المجموعات عن

طريق الأنظمة الجبائية، فتضعف نتيجة لذلك حدة الفوارق الاجتماعية(1).

٢ ـ التديـن

هل الوازع الديني لدى القبيلة المغاربية ضعيف فعلاً؟ أم أن العصبية الدينية حاضرة وأساسية في تكوين القبيلة والتحامها كما يرى ابن خلدون؟ يمكن التمييز بين المرحلة التي خصها ابن خلدون بالدراسة وهي القبيلة العربية في العصر الوسيط، حينما كان الالتحام القرابي يستند إلى عصبية دينية تمثل الرابطة التي يجتمع حولها المجتمع القبلي، والمراحل الحديثة والمعاصرة حيث لا يلعب التدين الدور المركزي في التحام القبائل. فوجود القبائل ظل حتى وقتنا الراهن يتمركز حول التشارك في العصبية القرابية (الحقيقية أو الوهمية ـ الضيقة أو الواسعة) وحول التشارك في استغلال الفضاء والتحرك فوقه. وإذا ما وجدت روابط روحية بين الجماعة القبلية، فإنها ظلت رهينة وجود زاوية أو طريقة لا تشكل في حياة الجماعة غير جزء من نشاطها الموسمي. أما الرابطة الدينية (الإسلام) فهي أوسع من الفضاء القبلي، إنها قاعدة الانتماء الواسع إلى المجتمع الشامل. لقد مثل هذا الانتماء كما أشار إلى ذلك غيلنر الرابطة الواسعة التي جمعت مختلف القبائل إلى فضاء حضاري أشمل، منع من التفرق وقلّص من التهميش. وبالرجوع إلى الاعتراف والنظم الداخلية للقبيلة المغاربية يتضح مدى اعتماد تشريعاتها على قواعد إسلامية، حتى في أسوأ أحوال توتر علاقاتها بالمركز القريب أو البعيد.

٣ ـ الحريـة

لقد كان دفع المجبى بالنسبة إلى القبائل، وفي مختلف المراحل، تعبيراً عن الخضوع إلى المركز السياسي. وسادت في بعض المراحل علاقات ما بين قبلية تقوم على تحكم القبائل القوية في القبائل الضعيفة عبر فرض الإتاوات عليها. وقد اتخذت تلك العلاقات عدة أشكال تراوحت بين التحالف والحماية والإخضاع، فأصبحت الضريبة رمزاً للتمييز في المجتمع القبلي، بين القبيلة

(1) عبد الحميد هنية، «الملكية والأسرة عند بعض القبائل التونسية في بداية القرن ١٨،» الكراسات التونسية، السنة ٣٠، العددان ١٢١ ـ ١٢٢ (١٩٨٢)، ص ١٨٤.

السيدة صاحبة «الملك» والقبائل المسودة[٢]، وخصوصاً تلك التي كانت تعيش على الحل والترحال دون أن تضبطها حدود، وكانت تعتبر نفسها كياناً حراً شبه مستقل. ذلك ما جعل القبيلة كبناء اجتماعي شبه مغلق ترفع في بعض المراحل شعار الحرية تجاه مختلف أشكال التدخل في فضائها، ولذلك كثر التمرد في تلك الفضاءات قديماً وحديثاً. ومن جهة أخرى فقد أفرزت القبيلة المغربية في العصر الحديث قيادات وطنية واجتماعية كان لها دور بارز في التاريخ السياسي، انطلاقاً من مبدأ الحرية الذي يميز حياة المجتمع القبلي.

٤ ـ جاذبية الأصل: المغرب، المشرق

يمثل كل من المغرب الأقصى والمشرق (الجزيرة) المرجعية الأساسية لانتساب القبائل المنتشرة في شمال افريقيا، ويتجسد الانتساب الحقيقي والوهمي إلى المشرق في شجرة النسب الراجعة إلى الخلفاء الراشدين والرسول ﷺ مثلما يتجسد الانتساب إلى المغرب في شرفاء جنوب المغرب الأقصى من الأدارسة[٣]. ويلتقي هذا الانتساب إلى القطبين المشرقي والمغربي في عناصر الشرف والانتماء الديني والإثني، بما يضفي مشروعية تاريخية على تاريخ الجماعة القبلية.

إلا أن التاريخ الاجتماعي الحديث والمعاصر يتوجه إلى تأكيد أن المغرب كان يمثل بالنسبة إلى الفاعلين الاجتماعيين مجالاً متواتراً لتحديد الأصول السلالية (الجينيالوجية) لقبائل الجنوب التونسي في غالبيتها. وربما كان ذلك التوجه يفوق التوجه والانتساب إلى الأصول المشرقية.

٥ ـ تداول الوراثة في السلطة القبلية

من المعروف أن الرسول محمد ﷺ لم يعامل الناس كشيخ قبيلة مثلما لم يعاملهم كملك أو كحاكم كما اعتادوا، فقد رفض هذه الاعتبارات. أما التقاليد القبلية العربية فلم تكن تورث الرئاسة، لأن الرئاسة منصب يستحقه

---

(٢) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ص ١٠٢.

(٣) Jocelyne Dakhlia, *L'Oubli de la cité: La Mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, textes à l'appui. Série anthropologie (Paris: Découverte, 1990), p. 43.

الفرد لنفسه، بخصاله وكفاءته[٤].

إن فكرة وراثة السلطة القبلية كانت فكرة مضخمة لدى باحثي الحقبة الاستعمارية، ولعل منشأها وراثة أحكام مناوئة للإسلام، تسربت منذ القرن الثامن عشر إلى الاستشراق التقليدي. كما يمكن إرجاع هذا التضخيم إلى التسرع الذي وسم كتابات نموذج «الباحث ـ الضابط» التي أدى تسربها إلى انتشار الحكم على القبيلة العربية في المغرب العربي، بكونها تقوم على توارث المشيخة والقيادة مقابل النزعة الديمقراطية والانتخابية في القبيلة البربرية.

ليس من الصعب على الباحث دحض تلك الأحكام، باعتبار أن ظاهرة احتكار بعض العائلات أو خطوط النسب لسلطة الشيخ أو القائد ما هي سوى ظاهرة حديثة، فضلاً عن كونها غير دائمة، لأنها تخضع بعد كل فترة إلى مبدأ الانتقال إلى خط نسب آخر. كما أن الوثائق القبلية، وخصوصاً تلك المتعلقة بالميعاد[٥]، تدل دلالة واضحة على أن السلطة العرفية المحلية كانت تخضع إلى المشاورة والانتخاب لدى أغلب القبائل على مختلف انتماءاتها العرقية.

٦ ـ التضامن الآلي أو الجبرية القبلية

تمثل الجبرية إحدى محددات الايديولوجيا القبلية. فمكانة الأفراد التي تستوجب الانصهار في الجماعة القبلية تجعلهم لا يعبرون عن إرادتهم الخاصة، بل تتطلب تعبيرهم عن فعلهم الفردي أو الجماعي من خلال إرادة القبيلة، فهم يتصرفون بالنيابة عنها. إن الفرد حينما كان يغزو أو يمارس الثأر فهو لا يفعل ذلك لنفسه فقط بل من أجل القبيلة، إنه يمارس بذلك فعلاً اجتماعياً سياسياً نابعاً من قهر الجماعة الذي يمنعه من ممارسة فعل مغاير لذلك الفعل.

على أن هذه الجبرية ظلت صفة تميز البناء القبلي حتى القرن التاسع عشر حينما بدأت الكيانات القبلية في التفكك مع ظهور أشكال جديدة من الاندماج عوضت الاندماج القبلي واستبدلت التجند القبلي.

لقد مثلت القبيلة عبر التاريخ الملجأ الحصين للفرد، كما مثل التضامن القبلي وسيلة الدفاع الأساسية ضد كل أشكال القهر المسلط من الخارج. وما

(٤) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٥) الميعاد هو المجلس القبلي في القبيلة التونسية.

دامت الخيمة تمثل الوحدة السكنية التي ظلت تصاحب البناء القبلي، فقد أصبحت رمزاً لتماسك القبيلة ووحدة بنائها القاعدية، باعتبار أن الخيمة تمثل الوحدة الاجتماعية الصغرى ممثلة في الأسرة الزوجية. فلعل الخيمة بطريقة بنائها وبمرتكزاتها وحمايتها للأفراد تمثل خير معبر عن القبيلة كغطاء يضم ويحمي مختلف الفروع والعشائر ويسندها.

ثانياً: مؤشرات التصنيف القبلي في المغرب العربي

مقدمة: خصائص الخارطة القبلية

لا يمثل التصنيف القبلي في مجتمعات المغرب العربي سوى جزء من تصنيفات وتراتبيات اجتماعية أخرى. فالتقسيم الاجتماعي القبلي تخترقه تقاطعات اجتماعية يتراوح حضورها، حسب المراحل التاريخية وحسب خصوصيات المجموعات بين القوة والضعف، ومنها التصنيف الإثني والتصنيف الديني والتصنيف الطبقي والحرفي.

فالمجتمع المغاربي ظل خلال القرون الأخيرة قائماً على ثلاثة متغيرات أساسية طبعت تاريخه وشكلت نسيجه الاجتماعي والثقافي وهي:

- **التنوع**: فقد لعبت الفتوحات والغزوات والتجارة والهجرة دوراً بارزاً في تنويع الخارطة الاثنية للمجتمع.

- **الحركية**: وهي حركية أفقية جغرافية تجسدت في هجرة المجموعات وتنقلها المستمر في الداخل وفي الخارج على امتداد منطقة المغرب العربي، وهي كذلك حركية عمودية تجسدت في تكسير الجمود الطبقي عبر السماح للأفراد والمجموعات بتغيير وظائفها ومراتبها ومداخيلها ومكانتها الاجتماعية. وقد أدت هذه الحركية إلى تيسير سبل التدرج الطبقي صعوداً أو انحداراً، بفعل الحراك الذي أحدثته الهجرة والتجارة والتعليم. يحدث ذلك على رغم ما تتصف به التراتبية الاجتماعية في الأرياف وفي مناطق النفوذ القبلي من ميل إلى الجمود والثبات.

هذه الدينامية الاجتماعية كانت محكومة بمسالك محافظة تتحكم فيها الأعراف والتقاليد. وهذا ما يبينه المسلك إلى السلطة المحلية في الريف والمسلك إلى السلطة المركزية في المدينة.

- **الاندماج**: تميز المجتمع المحلي في أرياف المغرب العربي بالاندماج الداخلي بين المجموعات القبلية، فقد أدى التنوع الثقافي والإثني إلى حصول تعايش بين المجموعات، كثيراً ما تحول إلى اندماج سوسيولوجي ساهم في إغناء مرتكزات الهوية الجماعية. وقد تحول هذا الاندماج الخام مع مرحلة التحرر الوطني إلى اندماج وطني أدى في بعض الأقطار إلى الانصهار (تونس - ليبيا) والتعايش (المغرب - الجزائر - موريتانيا).

على أن ما يجب التنبه إليه هو أن تلك التصنيفات المختلفة بقدر ما تقدم لنا صورة واضحة عن التكوين الاجتماعي وتمفصلاته، فهي تكاد تخفي عنا بعض التداخلات الأخرى التي تتجاوز جمالية التصنيف الثنائي وإغراءاته. فالتقابل الثنائي البنيوي كثيراً ما يحجب عنا خطوطاً وتقاطعات أخرى مهمة على رغم تأثيرها الثانوي. وعلى كل حال فإن هذه التصنيفات ليست سوى خطوط منهجية تهدف إلى الاقتراب من الواقع الاجتماعي من أجل فهم مكوناته وإجلاء تمفصلاته، خصوصاً إذا عرفنا أن هذه التصنيفات لا تفتأ في تغيير صور تشكلها بتغير المكان والزمان، لكننا مع ذلك نبقى بحاجة إلى رسم لوحات عامة قادرة على بناء الهيكل العام لهذا الواقع الاجتماعي ذي التنوع الشديد وذي التصور الباهت.

١ - المؤشر العرقي: القبائل البربرية والقبائل العربية

تختلف التسمية المعتمدة على المؤشر العرقي: عرب - بربر، بين منطقة وأخرى ومرحلة وأخرى، وكثيراً ما يتواضع على تسمية هذه المجموعات بحسب مواقع سكانها وأنماط عيشها. فالمراجع التاريخية تشير إلى أن القبائل في بلاد المغرب خلال العصر الوسيط صنفان:

- البرانس: ويقطنون في الشمال، وهم أقرب إلى الحضر ويمثلون القبائل البربرية الخلص ويلبسون البرنس.

- البتر: ويحتلون الأرياف والبوادي والأطراف(٦)، وهم في الغالب

---

(٦) يقول بنشنهو: «إن بربري الجنوب كان قائداً للقوافل، يقوم بدور الوسيط بين الشمال وبين منطقة الزنوج التي يعرفها جيداً. . .». انظر: Abdellatif Benachenhou, *Connaissance du Maghreb: Notions d'éthnographie, d'histoire et de sociologie* (Alger: Editions populaires de l'armée, [1971]), p. 18.

وقد أكدت ذلك لوسيت فالنسي في كتابها **الفلاحون التونسيون** حينما ضربت مثلاً مجموعة الدويرات.

متمردون على المركز، وأقرب إلى البدو، أيدوا العرب وتحالفوا معهم، ويبدو أنهم ذوو أصول عربية فتشبهوا بلباسهم القصير[7].

هذا التصنيف هو الذي استخدمه ابن خلدون[8]، وقد أورد شارل اندري جوليان[9] التوجه ذاته في إشارته إلى أن كليهما كان يمثل قسماً من سكان المنطقة القدامى. ويتعارف في العصر الحديث على تسمية القبائل ذات الأصول البربرية بـ «الجبالية» و«الجبالة» بسبب ارتباط موطن إقامتها بالجبال والمرتفعات.

يبدو أن الأصول السلالية (الجينالوجية) لهذه المجموعات لا تستطيع الصمود في «بربريتها» أمام التغيرات السكانية التي حصلت على مدى عدة قرون، فقد أدت التحالفات، وعمليات اختلاط النسب بالتزاوج بين المجموعات، وتغير مواضع السكنى وتبدل أنماط الإنتاج، إلى حصول عمليات اندماج في النسيج الاجتماعي الذي كان يميز كل مرحلة.

لقد عملت الكتابات الاستعمارية حول هذا الموضوع على المبالغة في إظهار الانقسام بين سكان بلدان المغرب العربي إلى بربر وعرب، وتسرع أصحابها في تعميم الحكم بهذا الانقسام على تقاسم الفضاء الجغرافي (جبل - سهل) = (بربر - عرب). وعلى رغم الأسس التاريخية الثابتة لهذا التكوين فإن المبالغة حصلت في إظهار هذه الثنائية بمظهر التعارض، لأنها كانت تنطلق من نزعة تفريقية تهدف إلى الإثارة أكثر مما تهدف إلى الكشف عن حقيقة الواقع، بل ان الأمر ذهب ببعض المحللين الاستعماريين إلى أن البربري (القبايلي) هو إنسان بروتستانتي في عقلانيته وجديته في العمل وروح مبادرته، بل اعتبر ذا نزعة ديمقراطية مميزة. وقد أشارت جان فافري إلى أن ما أحدث من تعارض لثنائية (القبايلي والعربي) وما يطابقها من تعارضات التصورات

(7) محمد بن حسن، **القبائل والأرياف المغربية في العصر الوسيط**، قراءات جديدة للتاريخ العربي (تونس: دار الرياح الأربع، 1986)، ص 20.

(8) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب؛ دار إحياء التراث العربي، [د.ت.])، و**تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (بيروت: دار الكتاب، 1968).

(9) شارل اندري جوليان، **تاريخ أفريقيا الشمالية**، تعريب محمد مزالي والبشير بن سلامة، 2 ج، ط 5(تونس: الدار التونسية للنشر، 1983)، ج 2، ص 27.

المبسطة، لم يكن سوى جزء من متطلبات الايديولوجيا الاستعمارية[١٠].

٢ ـ مؤشر الاستقرار والحركة

يتداخل التقسيم السابق مع التقسيم القائم على مؤشر الحركة. فالقبائل في بلدان المغرب العربي، منها المستقرة التي كانت تقطن السواحل والجبال والهضاب، ومنها المترحلة بين السهول والصحارى.

لقد حلل ابن خلدون بإطناب انعكاسات مؤشري الحركة والاستقرار على طبيعة السكان وأنماط معيشتهم واستخدم مفاهيم دقيقة لمتابعة عمليات «الظعن» و«التوطين» و«التنقل». فالبدو أصناف عند ابن خلدون، على أساس انتحال أنماط مختلفة من المعاش[١١]. كما تحدث جاك بيرك عن «قبائل كبرى» تقطن الهضاب العليا والجبال، و«قبائل صغرى» تقطن السواحل. وقد أدى هذا المؤشر إلى ظهور مؤشرات أخرى ترتبط بطبيعة تقسيم العمل والوظائف وتقاسم الأدوار بين المجموعات القبلية.

٣ ـ مؤشر تقسيم العمل

عُرفت بعض القبائل والأقسام بنوع من التخصص الوظيفي وبنوع من التقسيم القبلي للعمل الاجتماعي. فالأعمال تنقسم بحسب درجة تطوير النشاطات الاقتصادية إلى عدة مجالات. وكثيراً ما تلعب الخصائص المتوارثة وطبيعة الممارسات التاريخية للأجداد وأسلوب المعيشة المتبعة، دوراً بارزاً في توزيع المهام بين المجموعات المحلية في الأرياف، وعادة ما تنقسم المجموعات القبلية وفروعها بحسب الأعمال والوظائف التي تقوم بها، على رغم إمكانية الجمع بين أكثر من وظيفة لدى هذه المجموعة أو تلك، وهي:

ـ **القبيلة الفلاحية** ومنها القبائل الفلاحية القائمة على غرس الأشجار، وكذا القبائل الرعوية التي تعتمد الرعي كأسلوب رئيسي لنشاطاتها.

---

(١٠) جان فافري، «التقليدية والتحديث المعاق،» في: ليليا بنسالم [وآخرون]، **الأنتربولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي**، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨).

(١١) ابن خلدون: **تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ج ٦، ص ١٧٥ ـ ٢١١، و**المقدمة**، ص ٢١٢.

- **القبيلة الدينية** ويطلق عليها أيضاً القبيلة الزاوية، وعادة ما تتراوح نشاطاتها بين القيام بالشعائر الدينية في المنطقة والقيام بأعمال الكتابة والتعليم والعدالة.

- **القبيلة التجارية** وجدت بعض القبائل التي احتكرت الإشراف على تجارة القوافل، خصوصاً باتجاه غدامس ووسط أفريقيا.

- **القبيلة المقاتلة** تقوم بعض القبائل بدور الدفاع، ولذلك ارتبطت علاقاتها الصراعية أو التحالفية مع المجتمع المحلي بهذه الصبغة، وقد ظلت الفروسية تمثل النشاط الغالب على حياتها. إن دور هذه القبائل يتمثل في الغزو وحماية الثغور.

كما توجد مجموعات أخرى تقوم بوظائف أخرى لا تقل أهمية عن السابقة، كتلك التي تقوم بالوظائف الاحتفالية لدى الزنوج مثل قبيلة عبيد غبنتن بالجنوب التونسي[(١٢)] التي تمارس الغناء والموسيقى.

٤ ـ مؤشر العلاقة بالدولة (المخزن والسيبة)

أ ـ القبائل المخزنية

وجدت القبائل المخزنية في سائر أنحاء المغرب العربي، ففي المغرب الأقصى أُطلق عليها قبائل «القيش»، وتتمثل بالخصوص في الأوادية والشرافة. وفي الجزائر تمثلها الدواير والزمايل. أما في تونس فقد لعبت قبيلة دريد الدور الريادي في العلاقة التوظيفية مع الدولة، مثلما لعبت مجموعتا المحاميد وأولاد نوار الدور نفسه في ليبيا.

وغالباً ما تضع هذه القبائل على ذمة الدولة مجموعة من فرسانها مقابل بعض الامتيازات، فهي تمثل مجموعات عسكرية ثانوية تساعد الجيش النظامي «المحلة» خلال الجولات الخاصة بجمع الضرائب في فترة الانتفاضات. وإذا كان هؤلاء لا يلعبون دوراً أساسياً أثناء نشوب الحروب بين الجيوش النظامية، فإنهم يلعبون الدور الأهم فيما يتعلق بالعمليات العسكرية الداخلية ضد

---

(١٢) محمد الجويلي، «الهوية والاندماج، دراسة مونوغرافية لأقلية سوداء بالجنوب الشرقي التونسي «عبيد غبنتن» نموذجاً،» (شهادة الكفاءة في البحث في علم الاجتماع، تونس، ١٩٩٢).

مجموعات قبلية يجاورونها أو يتحدرون منها.

لكن مفهوم القبائل المخزنية يثير إشكالاً منهجياً وتطبيقياً، فهل أن جميع رجال القبيلة الموصوفة بالمخزنية اندمجوا فعلياً في خدمة الدولة، أم أن الأمر يتعلق ببعض الأسر وبعض الأعيان فقط[١٣]؟ وهل أن هذا الدور كان يتحقق في مختلف المراحل؟ أم أن الخدمة المقدمة للدولة كانت تقتصر على بعض الفترات؟ وما هو المقابل الذي يتحصل عليه أفراد القبيلة المخزنية؟ وهل كانت عملية التوظيف تستوجب بالفعل تقديم خدمات يتمتع بها الأفراد والجماعات المستخدمون؟ إن الأمر لا يزال بحاجة إلى مزيد من التعمق. وفي المقابل فقد قامت بعض المجموعات والأفراد من القبائل المعارضة للقبائل المخزنية بدور مخزني معروف، مثل بعض المجموعات من ورغمة ومن الهمامة والمثاليث وجلاص في تونس.

ب ـ القبائل الريعية

وهي القبائل الخاضعة لهيمنة الدولة، فهي تمثل المصدر التقليدي لتسديد الضرائب، إنها توجد في وضعية متوسطة بين المجموعات المخزنية والمجموعات المستقلة. وعادة ما تستقر في السهول والمنخفضات، وتتكون من منتجي الحبوب في المناطق المجاورة لمراكز السلطة. لكن عملية الجباية المرتبطة بالموقع والحالة الاقتصادية والأمنية كانت تفرض درجات مختلفة من الخضوع أو التحالف مع السلطة المركزية. فقد خضعت علاقة الدولة بالقبائل الريعية إلى ظرفيات مختلفة، لذلك كانت المحلة في تونس والحركة في المغرب تقومان بجمع الضرائب من هذا الصنف من القبائل دون حاجة دائمة لاستعمال العنف.

ويشير محمد الهادي الشريف أيضاً إلى التمايزات الطبقية داخل القبيلة خصوصاً بين الأعيان والعامة. فالوثائق الجبائية العائدة إلى القرن الثامن عشر تبين أن فئة الأعيان في تونس كانت مميزة من قبل البايات، مثلما يتم التمييز بين فئات الشيوخ والقادة الذين يكونون مجلس ميعاد القبيلة، وبين اللزامة (المهتمون بضيعات الباي والجباة) والشخصيات العسكرية (الصبايحية)

---

(١٣) Mohamed Hédi Chérif, «Introduction à l'étude des rapports de l'état et des communautés tribales au Maghreb de l'époque moderne et contemporain,» papier présenté à: 3ème congrès d'histoire et de civilisation du Maghreb, Oran, Algérie, 1980.

والشخصيات الدينية من الصلحاء والأشراف وحفدتهم. وفي المقابل فإن العامة، من المزارعين ومربي الماشية وغيرهم، كانت تمثل المجال الأكثر استهدافاً لجمع الضرائب المتنوعة.

ج ـ المجموعات المستقلة: «قبائل السيبة»

لقد لعبت الأسباب الجيوسياسية دوراً في تفسير استقلالية المجموعات السكانية تجاه المخزن، فالمناطق الجبلية والمناطق المتاخمة للصحراء لم تخضع إلى المخزن بشكل دائم أو كامل حتى أواسط القرن التاسع عشر، وتلك كانت حالة جبل البربر بالمغرب بشكل عام، وكذا جبال القبايل والأوراس بالجزائر، والمرتفعات المحصورة بين خمير وجبل وسلات ومطماطة بالبلاد التونسية(١٤)، وصولاً إلى جبل نفوسة بليبيا.

كما أن التركيبة القرابية المرتبطة عادة بالعنصر الجغرافي والأمني لسكان الجبال والمناطق شبه الصحراوية يمكن أن تساهم في تفسير استقلاليتهم. وهذا ما فسره الانقساميون بتوزيع السكان إلى قسمات متشابهة متوازنة، أو بصدد التوازن بما يجعلها في غنى عن الخضوع إلى سلطة عليا. إن الأسس البنيوية لهذه الاستقلالية النسبية لدى المجموعات الريفية مؤكدة، ولكنها مرتبطة بالمتغيرات السوسيوتاريخية، فسلطة الدولة كانت تُخضع تلك المجموعات إلى إرادتها السياسية والدينية والأمنية ولو بشكل متقطع. فالوثائق والمراسلات الإدارية والدفاتر الجبائية تثبت أن علاقة الدولة بالأعيان في تلك المناطق النائية كانت تدل على نوع من السيادة الجزئية للنظام المخزني. فقد استطاعت الدولة المغاربية أن تضع حداً لاستقلالية المجموعات الريفية بين القرنين السادس عشر والثامن عشر. وإذا حصل ضعف في تدخل الدول في القرن التاسع عشر فهو راجع، بنظر بعض المؤرخين، إلى التدخل الأوروبي(١٥).

إن اختزال الانثروبولوجيين للتاريخ هو الذي أدى بهم إلى اعتماد التصنيف الثنائي. فغيلنر صنف القبائل المغربية إلى قبائل انقسامية وأخرى هامشية. وعلى رغم صلاحية المفاهيم التي استخدمها لتحليل البناء القبلي،

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٩.

وخصوصاً مفهوم «الهامشية» الذي مكنه من التخلص من مفهوم «السيبة»(١٦)، فإنه لم ينتبه مثل غيره إلى وجود صنف ثالث من القبائل يقع في مرتبة وسطى بين القبائل الهامشية وقبائل المخزن.

وأخيراً فإن التصنيف الماكروسوسيولوجي لقبائل المغرب العربي يذهب إلى حد اعتماد مؤشر الحجم ودرجة الانحلال. وهذا ما أكده أحد الدارسين بقوله: «ففي المغرب الأقصى نجد وحدات قبلية كبرى كالبربر، وفي الجزائر قبائل قوية كـ «الأربعة» و«أولاد نايل»، وفي تونس نجد قبائل صغيرة وواهية قد انحلت تقريباً حتى قبل وصولنا، بل ذهب انحلالها إلى درجة أنها فقدت أسماءها مثلما هو الشأن بالنسبة لقبائل الساحل»(١٧). وهذا ما يذكّر بالتصنيف الذي كنا قد أشرنا إليه والذي وضعه جاك بيرك حول القبائل الصغرى والقبائل الكبرى.

ثالثاً: علاقة الدولة بالريف وظاهرة مخزنة القبائل

تعد علاقة الدولة بالجماعات القبلية مسألة جوهرية عند دراسة نشأة الدولة الوطنية الحديثة ومتابعة تطوراتها في بلاد المغرب العربي. فهذه العلاقة كانت متداخلة ومتوترة حتى أواخر القرن التاسع عشر. وانه لمن المعروف أن هيكل الدولة في المنطقة كان قد تحول منذ بداية القرن الثامن عشر، على يد العثمانيين بشكل خاص، من دولة محلية قائمة على العصبية التي تحدث عنها ابن خلدون إلى دولة مُسقطة من الخارج تعتمد على «ملكية» أجهزتها، خصوصاً الجيش والإدارة. ومع بداية القرن التاسع عشر تعمقت الأزمة بين المركز وأطرافه وزاد من ذلك التأزم اتساع الفوارق مع المجتمعات الأوروبية التي حققت الثورة الصناعية، فازداد التهديد الأوروبي على رغم تنبه النخبة منذ أواسط القرن إلى ضرورة الإصلاح، كما كان من طبيعة الاختلاف في البناء السياسي وفي المصالح بين كل من الدولة والقبيلة ما يؤدي في كثير من الأحيان إلى توتر العلاقة.

---

(١٦) تستعمل كلمة «سيبة» بالمعنى الفضائي عند الإشارة إلى التمرد الذي يمكن أن يبرز لدى ساكني الأطراف والذين يساعدهم موقعهم الجغرافي على الانفلات من رقابة الدولة. وهو اصطلاح مغربي في الأساس. انظر: محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣١، الهامش رقم (١٦).

اتخذت الجباية أشكالاً مختلفة أهمها «المجبى» و«الإعالة» و«الأداء» و«القانون» و«العادات» و«العشور». يقوم اللزامة (جامعو الضريبة) ووكلاؤهم بالاعتماد على المزارقية (المزراق: الرمح) وهي تسمية توحي بالوظيفة العسكرية الموكولة إليهم أثناء عملية الجباية. فالزمول هي قبائل المخزن في حال عسكرتها. وهي ظاهرة مغاربية عامّة على رغم اختلاف التسميات.

لقد كانت علاقة الدولة بالمجتمع المحلي وبالأرياف علاقة جبائية بالأساس، وهذا ما أدى إلى إنهاك المجتمع وإضعافه(١٨). وقد استعملت لذلك عدة هياكل ردعية داخل القبائل إلى جانب أجهزتها العسكرية والإدارية. ولذلك استطاعت الدولة إلى حد كبير، عبر «الأمحال» و«الجند» و«الأوجاق» و«المزارقية»، إثبات حضورها وضرب خصومها كلما تمردوا عليها.

١ ـ صراع الصفوف وتكون الأحلاف

إذا كان الصراع الاجتماعي يمثل مظهراً من مظاهر حركية المجتمع الإنساني، فإن ما يثير الانتباه ما يتخذه هذا الصراع في المجتمع القبلي من حدة وعنف. لقد أفاض ابن خلدون في تفسير هذا الجانب لدى المجتمع المغربي الوسيط. لكن السؤال المطروح هو: هل تمثل الحرب والغزو خصوصية قبلية؟. لقد بينت حالات السلم، التي لم تثر بعد انشغال الدارسين في المجتمع القبلي، ومظاهر التعاون والتحالف مع الدولة أو مع القبائل المجاورة، أن ظاهرة العنف المجسدة في الغزو المتبادل كانت عبارة عن إحدى أهم وسائل توفير لقمة العيش، وأسلوباً لتنمية الموارد. فالدربة على السلاح وفنون الصيد والمصارعة، وكل ما يتعلق بقيم الشجاعة البدوية، كانت تمثل الوسائل الأكثر اعتماداً في عملية التنشئة الاجتماعية لدى العائلة، وهي تقاليد عربية متوارثة. وكانت القوة العددية والمادية للمجموعة القبلية تجلب لها المهابة والاحترام. هذا ما يؤكده المثل الشعبي الذي ظل معتمداً في الجنوب التونسي حتى بدايات القرن العشرين «عد رجالك وأورد الماء». وما دام الماء يمثل أحد الحاجيات الحيوية، وما دام المنطق السائد هو منطق القوة، فإن القبيلة تشرّع الغزو للحصول على الخيرات، لكن ذلك كله كان محكوماً بجملة من الضوابط

---

(١٨) أحمد جدي، قبيلة الفراشيش في القرن التاسع عشر (زغوان، تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ١٩٩٦).

المحلية التي تجسدها الأعراف.

لقد أصبح الغزو في المجتمع القبلي وسيلة مشروعة، لأنه كان يهدف إلى الحفاظ على موازين القوى وتأمين المعاش وتوفير مصدر دفع الضرائب، كما كان يهدف إلى إرضاء نزعة الزعامة لدى بعض المجموعات. إنه البطولة خارج القانون. لعل جذور الغزو كانت تستمد من تراث عربي عريق تجسده مظاهر الصعلكة والفتوة، بل ان الغزو مستمد من تاريخ إسلامي محلي غني بالقواعد العرفية الحربية التي يتعارف عليها الفاعلون من خلال الزغبة والرزية[١٩]، وتشير المصادر إلى مصطلحات «الحرابة» و«الجياشة» و«الفلاقة»... الخ.

٢ ـ دوائر الصراع وأسبابه

كان ابن خلدون قد أشار إلى هذه الظاهرة حينما قال عن التحام الصفوف وبروز الزعامات: «أعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العادي والنعرة في النسب الخاص أشد والرياسة إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل»[٢٠]. لقد انحصرت الزعامة في القبائل المتحالفة في المجموعات التي كانت تمتلك الرصيد الأكثر من حيث قوة العدد والعدة وعراقة النسب والجاه.

كانت ظاهرة انتظام الصفوف تتجاوز حدود القطر الواحد لتصل إلى القبائل المجاورة على التخوم، ففي تونس ظهر صفّا يوسف وشداد، وفي الجزائر ظهر صفا بن قانة وبوكاز، وفي ليبيا ظهر صفا الفوقي والبحري. أما في المغرب فإن ظاهرة اللف، التي أفاض مونتاني في دراستها، كانت لا تخرج عن إطار الصفوف التي عبر عنها الأنثروبولوجيون بنظام الأنصاف، فكان ذلك النظام أحد مرتكزات التحليل الانقسامي.

---

(١٩) الزغبة: الهجوم على قبيلة بعيدة لاستعادة الحيوانات، فهي عملية غزو ونهب وتشمل عمليات افتكاك النساء أو ممارسة الثأر.

الرزية: غزوة منظمة، تحدث بين القبائل التي بينها عداوة متوارثة (طاح بينهم العظم). فالرزية تشبه الحرب المنظمة. انظر: André Louis, *Nomades d'hier et d'aujourd'hui dans le sud tunisien,* collection mondes méditerranéens (Aix - en - Provence: Edisud, 1979), p. 114.

(٢٠) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٣٠.

لا شك في أن عملية إرجاع صراعات الصفوف إلى أسباب بعيدة تتعلق أساساً بصراعات أطراف في الأسر الحاكمة تبدو عملية مبالغاً فيها، لأن تلك الصراعات لم تتخذ توجهات سياسية تستوجب التحول إلى أحزاب ذات أشياع، كما أنها لم تحصل بين زعامات كاريزمية يمكن أن تجر وراءها الأتباع. إن الأسباب الحقيقية للانقسام كانت تكمن في الصراع اليومي حول الخيرات. لقد كانت أغلب المحركات تنطلق من تجارب الصراع الاجتماعي الذي خاضته المجموعات المحلية في مواقعها التقليدية. وذلك ما يفسره انقسام المجموعات في الصفين بحسب علاقة التجاور، ولذلك يصبح الصف بالنسبة للمجموعة المنخرطة أداة للتعبير عن التميز وبحثاً عن إثبات الذات عبر الانخراط في تحالف مع الأنصار ضد الأجوار.

وكانت «العداوة» بين القبائل ترتسم على الخارطة الجغرافية بشكل دوائر غير متداخلة، وهو ما جعل المدرسة الانقسامية تتحدث عن مجال يشبه رقعة الشطرنج ذات لونين مختلفين يمثلان الصفين المتصارعين. فقبيلة بني زيد التونسية كانت تقع بين الهمامة شمالاً وورغمة جنوباً، وهما حليفتان، لذلك استهدفت بنو زيد في الوقت نفسه من الهمامة وورغمة وجلاص.

أما بنو زيد فكانوا يستعينون على خصومهم بماجر وغيرها شمالاً والنوايل الليبية جنوباً[٢١]. لقد عاشت قبائل الأعراض خلال القرن التاسع عشر حالة صراع شبه دائم فيما بينها ومع أجوارها في الجزائر وفي ليبيا حول الخيرات، وخصوصاً حول قطعان الإبل والأغنام. فورغمة وبنو زيد كانتا تتنازعان المنطقة الجنوبية بصفة رئيسية[٢٢].

---

(٢١) انظر تفاصيل الصراعات بين بني زيد وأجوارها، في: البشير العربي، «التحولات والبناء القبلي ومستويات التنمية في حامة بني زيد بالجنوب التونسي،» (شهادة الكفاءة في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، ١٩٩١)، وجمال بن طاهر، «الفساد وردعه بالبلاد التونسية،» (أطروحة دكتوراه، المرحلة الثالثة في التاريخ، تونس، ١٩٨٥)، ص ٢٥٥.

(٢٢) Henri Jean François Pellissier de Reynaud, *Description de la régence du Tunis,* exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842; 16 (Paris: Impr. impériale, 1853), p. 170.

وقد أشار هذا الرحالة المستكشف إلى محاولته القيام بوساطة بين القبيلتين.

إن متابعة التراث الشعبي في الجنوب التونسي كمثال تفيد بأنه تراث غني بالروايات والأمثال حول التاريخ القريب والبعيد المليء بالأحداث التصادمية بين المجموعات، وتمتلك كل جهة أمثالها ورواياتها الخاصة للأحداث بأسلوب مشحون بتمجيد الذات واستنقاص الآخر القبلي. فالذاكرة تعج بالأمثال والاصطلاحات المعبرة عن وقائع الصراع مثل قولهم للجمل، بهدف نهره عن التراخي في المشي «زع يعطك نوايلي يهزك» إشارة إلى تهديده بغزو قبيلة النوايل الليبية المتاخمة لأقصى الجنوب التونسي، أو القولة الشائعة في منطقة بني زيد وأحلافهم عن خصومهم «الهمامة وورغمة: الهم والغمة»، وهي صفات استنقاصية مشتقة من أسماء القبائل.

الفصـــل الخامس

نموذج تطبيقي
(الحالة التونسية)

مقدمة

لا يتخذ المثال التونسي مشروعيته في اعتباره عينة تمثل الأقطار المغاربية الأخرى، إلا لكونه يستند إلى المحدّدات التاريخية نفسها لمجتمعات المنطقة. فالتناول لمثال قد يبدو خصوصياً يجد مبرّره هنا بداية في عوامل ذاتية تتعلّق بالباحث، وأخرى موضوعية تتعلّق بطبيعة البحث العلمي ومقتضياته المنهجية التي لا تفصل الخاص عن سياقه العام، كما أن اعتماد منهج الحالة لا يفصل الجزء عن الكل ولا الخاص عن العام، بقدر ما تلعب فيه هنا المقارنات المرجعية التي تتخذ لها مجالاً الواقع المغاربي والعربي دوراً أساسياً في استبعاد طابع المحلية.

إن التوجّه نحو دراسة المثال التونسي يبدو لنا توجّهاً جديداً في حدّ ذاته، باعتبار أن هذا المثال لم يُدرس في هذا الجانب دراسة علمية مستفيضة من ناحية، ثمّ باعتباره نموذجاً مثالياً لعملية مساءلة تجربة صنف من أصناف الدولة الوطنية المشبعة بتصوّرات القطيعة مع الماضي وبتنزيل السياسات التحديثية في الواقع العربي من ناحية أخرى.

أولاً: إطلالة تاريخية، قبيلة ورغمة: سيبة أم مخزن؟

على الرغم من بعض الاختلاف في طبيعة ودلالة مفهوم الاستقلالية القبلية، يمكن استعارة الثنائية المفاهيمية المغربية «مخزن ـ سيبة» باعتبارها على مفهومين متناقضين يصوران واقع التعارض بين حالتي التسيب والانضباط في الدولة السلطانية، أي بين الالتزام والخضوع من جهة، والتمرد والفوضى من جهة أخرى.

لقد أشرنا منذ البداية إلى نسبية «التسيب» في القبيلة التونسية، حتى خلال توتر علاقات الدولة المخزنية بقبائل الأطراف. لقد بقيت العلاقات على الدوام محكومة بالعودة إلى المركز والاحتكام إليه. فالتمرد وعدم الولاء من قبل القبائل التخومية كان يرتبط بموضوع الضريبة التي اعتُبرت عبئاً أثقل كاهل المجموعات الريفية، من دون مقابل يذكر. ذلك أن الدولة لم يتجاوز حضورها المجال التشريعي الإداري والقضائي والديني، أي الإشراف عن بعد. وهذا ما يفسر عدم الوفاء الدائم لها، حتى بالنسبة إلى تلك المجموعات ذات التقاليد العريقة في أداء المهام المخزنية. لهذه الأسباب اتصفت علاقة ورغمة بالدولة المخزنية خلال القرنين الماضيين بالتراوح بين الخضوع والتمرد، بحسب الأوضاع السياسية في البلاد، إلا أنه بالإمكان استنتاج الصفة الغالبة في هذه العلاقة.

يمكن الحديث عن وجود مستويين في علاقة قبائل المنطقة بالدولة: مستوى ماكرو ـ قبلي ومستوى ميكرو ـ قبلي. **الأول** الذي يشمل اتحادية ورغمة، ولا يتجسد حضوره الفاعل سوى أثناء التحديات الخطيرة التي تهدد المجتمع المحلي بأكمله (مجيء محلة الدولة، هجوم النوايل، هجوم بني زيد، التوتر الأمني في الجهة نتيجة تدهور الوضع الاقتصادي)، وفي هذه الحالة يحصل الالتحام بين المجموعات، حتى تلك التي كانت علاقاتها تتميز بالصراع[1]. **والثاني** يشمل دوائر داخلية تتحدد حسب المكانة الاجتماعية والقوة العسكرية للمجموعات، وعادة ما يكون هذا المستوى مجسداً بشكل مستمر في الانقسام إلى اتحادات صغيرة، مثل «الودارنة» و«التوازين» اللتين احتلتا موقعاً متميزاً في المنطقة من حيث التأثير في الوضع الأمني.

إن علاقة هاتين المجموعتين، وخصوصاً الودارنة، بالسلطة المركزية، مجسدة في ممثلي الدولة جهوياً ومحلياً سواء في قابس (الأعراض) بداية، أو في مدنين (مركز ورغمة) ثم في تطاوين وبنقردان، بعد ذلك، كانت علاقة متوترة. وقد تبلورت هذه العلاقة المتوترة بين مجموعات أقصى الجنوب وممثلي

---

(١) عام ١٨٦٨ حلت المحلة بالجبل الأبيض بهدف إرغام الودارنة على دفع ما تخلد بذمتهم من ضرائب، وأمام الرفض عمد رجال المحلة إلى قصف قصورهم بالمدافع، وقد نجح الودارنة بحجز مدفعين. انظر: فتحي ليسير، «الاستعمار الفرنسي وقبائل أقصى الجنوب التونسي: مثال الودارنة، ١٨٨٢ ـ ١٩١٨،» (شهادة الكفاءة في البحث في التاريخ، تونس، ١٩٨٧)، ص ٦٨.

الدولة، من خلال الموقع التخومي والحدودي الذي شكل بالنسبة إلى القبائل ملجأ وملاذاً تحتمي به من الضغوطات والمساومات. كما ساعدت التقاليد المحلية لتقسيم العمل والفضاء في خلق تلك الوضعية. أما في الفترة الاستعمارية فقد بادرت الدولة المركزية بالتوازي مع سلطات الاحتلال الفرنسي إلى مغازلة قبائل أقصى الجنوب، خصوصاً تلك المتمرسة بعادة الغزو والتمرد، فعملت على جلبها وتوظيف مكانتها وموقعها. ومن أهم الإجراءات التي اتخذت لإخضاع فروع ورغمة غير المستقرة تمتيع الودارنة والتوازين باعفاءات جبائية «واعتبارها قبائل مخزنية، مقابل توفير الفرسان كلما دعت الحاجة للدفاع عن الحدود. وكان ذلك بأمر من الباي في ١٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٨٨٤». لكن استمرار التمرد جعل الباي يصدر قراراً يلغي القرار السابق (٢٧ تموز/يوليو ١٨٨٨)[٢]. ويبدو أنه من الضروري التمييز بين عدة متغيرات خلال تناول موضوع المخزنة، ومنها:

ـ ليس كل خضوع يعني أن المجموعة أصبحت مخزنية، لأن المخزنة حالة غير طارئة وهي تعتمد على القوة. أما اصطلاح «قبيلة مخزنية» فهو لا ينطبق على قبائل ورغمة.

ـ توجد مجموعات مستقرة من الجبالية كانت تدفع ضريبة المجبى بشكل شبه دائم تحت ضغط قوى الدولة وممثليها. وهم هنا بصدد دفع ضريبة مزدوجة، الأولى للدولة والثانية للمجموعات المحلية الحامية.

ـ إن المنطقة تمتلك تقاليد عريقة في التمرد على ممثلي الدولة المركزية بسبب موقعها الجغرافي وتركيبة قبائلها. قبيلة ورغمة كما يقول عبد الرحمان تشايجي «لا تعرف الاستقرار... وكانت لا تعيش في الغالب إلا من اللصوصية والنهب»[٣].

---

(٢) عبد المجيد كريم، «غومة المحمودي بين العصبية والتبعية،» ورقة قدمت إلى: **أعمال الندوة الدولية السابعة حول المقاومة المسلحة في تونس في القرنين التاسع عشر والعشرين: المنعقدة أيام ١٨ و١٩ و٢٠ نوفمبر، ١٩٩٣...**، تنسيق الهادي جلاّب، منشورات المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية (تونس: جامعة تونس الأولى، المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، ١٩٩٥)، ص ٣٣.

(٣) عبد الرحمان تشايجي، **المسألة التونسية والسياسة العثمانية، ١٨٨١ ـ ١٩١٣**، نقله من الفرنسية وعلق عليه عبد الجليل التميمي (تونس: دار الكتب الشرقية، ١٩٧٣)، ص ١٩٩.

الشكل رقم (٥ ـ ١)
القبائل التونسية في منتصف القرن التاسع عشر



المصدر: كما وضعها جون غانياج في كتابه: Jean Ganiage, *Les Origines du protectorat français en Tunisie, 1861-1881*, 2ème éd. ([Tunis]: Maison tunisienne de l'édition, 1968), p. 149.

وأخيراً فإن عمليتي الخضوع والتمرد كانتا تعبران عن واقع متغير فرضته الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فالسكان المستقرون سواء في الساحل (جربة - جرجيس) أو في الداخل (الجبالية) اتخذوا قرار «تقبل» السلطة الاستعمارية، ليس لأسباب نفسية أو أخلاقية بقدر ما كان ذلك لأسباب فرضتها طبيعة الموقع ونمط العيش المستقر. أما قبل الاحتلال الفرنسي فقد كانت هذه المجموعات المستقرة في أقصى الجنوب التونسي تتعرض لهجمات المحلة التي أخضعتها وفرضت عليها دفع الجباية(٤)، مثلما كانت قبيلة عكارة بجرجيس عرضة لهجمات القبائل الليبية (النوايل بالخصوص) وهجمات بني زيد من الشمال(٥). وعلى الرغم من دفاع ورغمة عنهم، وخصوصاً التوازين، فإن السكان المستقرين في الساحل كانوا عرضة من حين لآخر لهجمات فوضوية لبعض المجموعات القبلية البدوية، ولكن دون الالتجاء إلى فرض نظام «حماية» محلي هذه المرة.

إن ورغمة، على رغم كونها لم تتحول إلى «قبيلة سيبة» على غرار القبائل التخومية المغربية، بسبب فارق الحجم والموقع، تنتمي إلى المجموعة القبلية التي كانت علاقتها على مر التاريخ الحديث بالدولة المركزية تتميز بالتوتر والهامشية. وقد ساعدت الأوضاع المناخية شبه الجافة وغياب الحضور الفاعل للدولة في خلق تلك الهامشية.

ونتيجة لذلك كله لا يمكن الحديث عن جماعة مخزنية ولا جماعة متمردة، وهذا ما يؤكده الخضوع الجزئي والظرفي لضريبة المجبى المفروضة على بعض المجموعات وفي بعض الفترات، فضلاً عن حضور السلطة المركزية عبر

---

(٤) أشار ابن أبي دينار في القرن السادس عشر إلى أنه تم في عهد محمد باي (١٠٤٧هـ) إدخال عرب ورغمة في العمالة وكانوا قبل ذلك يعدون أنفسهم من أجواد العرب فأدخلهم في طاعته ونظمهم في سلك أهل الجباية، ومن غزواته المشهورة... أخذه لجبل مطماطة وكان مستمراً على النفاق... انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم بن أبي دينار، **المؤنس في أخبار أفريقيا وتونس**، تحقيق وتعليق محمد شمام، من تراثنا الإسلامي؛ ٣، ط ٣ (تونس: المكتبة العتيقة، [١٩٦٧])، ص ٢٣٤.

(٥) سالم لبيض: «النسيج القبلي في شبه جزيرة جرجيس: قراءة نقدية في بعض الوثائق الفرنسية،» في: مجموعة من الباحثين، **شبه جزيرة جرجيس عبر التاريخ**، إعداد وتنسيق سالم لبيض وعلي درين؛ توطئة بقلم أحمد فريعة (تونس: جمعية المحافظة على التراث بشبه جزيرة جرجيس؛ مركز الدراسات والتنمية والإنجاز الفني، ١٩٩٥)، ص ٨٥ - ١٠٦، و«قراءة في علاقة مجتمع عكارة بالسلطة المركزية في تونس بين ١٨٥٠ و١٩٠٧،» *Ibla*, no. 177 (1996), pp. 8-9.

ممثليها المحليين المرتبطين إلى حد ما بنفوذ الباي، وإنما يتعلق الأمر كما ذكر بويون (Pouillon) «بحدود دولة وبمنطقة لا تجلب كثيراً من الاهتمام (Une zone qui attire peu de convoitise) مع ضرورة الاعتراف بأن صيرورة الاندماج في الدولة كانت مجزأة»(٦).

١ ـ اتحاد ورغمة «كلمة ورغمة العرش تلمه»

التعريف بورغمة: ورغمة(٧) اتحاد قبلي ذو أصول بربرية، استقرت بأقصى الجنوب، واتخذت منذ القرن السادس عشر شكل تحالف أمني واسع بين السكان الذي تحركوا في الفضاء الكائن بين البحر والصحراء وهي مناطق: الجفارة، الجبل الأبيض، الظاهر، جبل دمر والوعرة. جمع الاتحاد الورغمي بين المستقرين والمترحلين، بين ذوي الأصول العربية وذوي الأصول البربرية. وعلى رغم اختلاف الروايات لدى السكان ولدى الباحثين حول نسبة بعض الفروع القبلية إلى هذا الاتحاد القبلي، فإنه بالإمكان، واعتماداً على عدة مرجعيات، حصر ورغمة في القبائل الأساسية التالية: الودارنة، التوازين، عكارة، الخزور، الذهيبات، الجليدات ، غمراسن، مدنين، الحوايا، المهبل، قرماسة، شنني، الدويرات، بني بركة، قطوفة، بني يخزر، غبنتن، الدغاغرة، المقابلة، العبابسية، الربايع.

هذا الاتحاد القبلي الكائن جنوب وادي الزاس (مارث) يمتد كما رأينا

---

(٦) F. Pouillon, «Enquête sur les communautés rurales de l'extrême sud-tunisien,» (Rapport d'exposé, école pratique des hautes études, Paris, 1974), p. 4.

(٧) ورد في لسان العرب لابن منظور: ورغم: ساعد ورغمي: ممتلىء، ريان. وقال أبو صخر:

وبات وسادي ورغمي يزينه ... جبائر در والبنان المخضب

قال: ولا تكون الواو في ورغمي إلا أصلاً لأنها أول. انظر: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، ج ٣. ويرى محمد بن حسن في محاضرة له بتاريخ ٢١/١١/١٩٩٠ أن ورغمة بربرية. فالأسماء التي تبدأ بالواو بربرية. وقد وردت في بعض المراجع في صيغة ورغمت (هكذا) منذ القرن الخامس الهجري. ويذكر محمد شمام أنها تنطق بالفتح: الورغمي (فتح الواو والغين) نسبة إلى قبيلة من هوارة ببلاد المغرب. انظر: **ملتقى الإمام ابن عرفة** (تونس: طبع وزارة الثقافة، ١٩٧٧). ويذكر الشماخي أنها قبيلة بربرية اباضية من زواغة، ذكرت في الجنوب التونسي وجهة طرابلس. أما التيجاني فيذكر أن سكان المنطقة قوم من البربر الورغميين. انظر: أبو العباس أحمد بن سعيد الشماخي، **كتاب السير**، تحقيق محمد بن حسن، ص ٢٨٩، وأبو محمد عبد الله ابن محمد ابن أحمد التيجاني، **رحلة التيجاني**، ص ١٨٧.

على مجال جغرافي متنوع طبيعياً (مرتفعات، سهول، سواحل) ومجال اجتماعي متعدد (رحل، مستقرون) إنما تقوم وحدته على التجاوز والضرورات الأمنية التي تفرضها طبيعة وموقع منطقة ظلت عبر التاريخ مجال عبور للتجارة مع أفريقيا والشرق، فشملت محطات للقبائل العابرة ولعب سكانها دوراً معلوماً في حماية القوافل التجارية وقوافل الحج(٨).

وقد لاحظ المستعمرون الفرنسيون الأوائل هذه الوحدة فوصفوها بـ «كونفدرالية ورغمة» و«دولة ورغمة». يقول برتيلون (Berthallon): «لقد وجدنا بين قابس وليبيا ما يشبه دويلة بربرية تعيش شبه استقلال...»(٩).

ويشير المصدر الشفوي إلى أن جد ورغمة مشترك وهو الشريف الادريسي موسى بن عبد الله القادم من الساقية الحمراء ضمن مهمة الصلحاء الذين انتشروا في القرن الخامس عشر بأرياف بلاد المغرب لتصحيح وتعميق الإسلام(١٠). وتشير الروايات نفسها إلى أن أضرحة الأولياء المنتشرة بالمنطقة الآن تعتبر شاهداً على تفرق المجموعات الوافدة في منطقة أقصى الجنوب

---

(٨) تذكر فالونسي أن قبيلة ورغمة كانت تتكفل بحمل السلع من قابس ونقلها إلى غدامس ومن تلك المرحلة إلى تمبكتو حيث يحل الطوارق محل القبائل المغربية. انظر: لوسيت فالونسي، **المغرب العربي قبل احتلال الجزائر، ١٧٩٠ ـ ١٨٣٠**، ترجمة حمادي الساحلي (تونس: سراس للنشر، ١٩٩٤)، ص ٧٣.

(٩) Berthallon, «Etude géographique et économique sur la province de l'Araad,» *Revue tunisienne* (1894).

يقول الضابط لوبوف (Le Bœuf) بشكل مبالغ فيه: «كان نجع ورغمة يتمتع باستقلال مطلق مثلما هو الحال اليوم بالنسبة لبلاد السيبة بالمغرب الأقصى... وكانت الجمهوريات البربرية الأربع المكونة للنجع متحدة تحت الزعامة الروحية لقبيلة الجليدات المرابطة. وكان لهذا النجع قوانينه الخاصة: قانون العرفية وقانون الشرطية». وكان لوبوف ينعت نجع ورغمة قبل الاحتلال بـ «دويلة محايدة بين الإيالة التونسية وولاية طرابلس». انظر: فتحي ليسير، **قبائل أقصى الجنوب التونسي تحت الإدارة العسكرية الفرنسية: نجع ورغمة نموذجاً، ١٨٨١ ـ ١٩٣٩**، تقديم محمد الهادي الشريف (زغوان، تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ١٩٩٨)، ص ٦٧.

(١٠) تشير الروايات إلى أنه استمر بـ «غمراسن» التي عرفت بـ «قصر حمدون»، فقد كانت الساقية الحمراء جنوب المغرب تشكل مركزاً لإشعاع حركة مهمات الأسلمة على السكان البربر. وقد وصل تأثيرها إلى أقصى الجنوب التونسي، وقد حصل أهم تأثير لهم مع بدايات القرن السادس عشر بين القبائل البربرية التي كانت في حماية القبائل العربية وخصوصاً أولاد دباب. وصل الشريف الادريسي مصحوباً بـ «اخوة» أو «مرافقين» ستة وأصبح مستضيفهم منصور بن خليفة سابعهم. دعا موسى السكان إلى نبذ التفرقة والانقسام فاستجابوا مشكلين «اتحادية ورغمة» الممتدة بين الجفارة والصحراء. انظر: Le Bœuf, *Les Confins de la Tunisie et de la tripolitaine* ([Paris]: Berger-Levrault, 1909), p. 18.

وتقاسمها الفضاءات والمجموعات القبلية، وهي بالخصوص: سيدي الصياح العكرمي ـ سيدي عبد الله بوجليدة ـ سيدي علي بن عبيد الأصابعي ـ سيدي مصباح الغول ـ سيدي مخلوف المهبولي ـ سيدي بوغرارة. . . الخ. لكن هذه المجموعة من الصلحاء جاءت في غالبيتها من طرابلس ومن المشرق.

الجدول رقم (٥ ـ ١)

أهم الفروع القبلية لاتحاد ورغمة

القبائل	أقسامها	العدد التقريبي (١٨٨٤)
التوازين	أولاد حامد، أولاد بو زيد، أولاد خليفة، مزطورة	٨.٠٠٠
الودارنة	أولاد سليم (أولاد شهيدة، أولاد دباب، الدغاغرة، العجاردة، الذهيبات، المقابلة، الغفافرة، المخالبة)	٢٠.٠٠٠
	أولاد عبد الحميد (الزرقان، حميدية، كراشوة، عمارنة، عبابسية)	
غمراسن	غمراسن البلاد، غمراسن الحدادة	٧.٠٠٠
الجليدات	جليدات تطاوين (أولاد حامد، أولاد بوراس، أولاد عبد الجليل)	٦.٠٠٠
	جليدات بني بلال (أولاد امحمد، أولاد بو جليدة، أولاد الحاج، أولاد عبد الحنين، الوطاوطة)	
عكارة	أولاد سعيد، أولاد امحمد، أولاد بو علي، الزاوية، أولاد عبد الدايم، الخلايفة، الموانسة	٧.٠٠٠
الخزور	الحرارزة، الطمارة، أولاد يوسف، أولاد بلقاسم، الخمايلية، تساوة	٦.٠٠٠
الحوايا	الجباه، الجوامع، الملالة، أولاد عطية، المكارزة، أولاد مهدي	٥.٠٠٠
الجبالية	الدويرات، شنني، فرماسة، قطوفة، بني بركة، بني يخزر، المقدمين، سدرة	٨.٠٠٠
عروش أخرى	الجلالطة، الربايع، غبنتن، الحدادة، المخالفة، مدنين	١٥.٠٠٠

المصادر: Jilani Lafi, «L'Organisation sociale d'une tribu du sud-tunisien: Les Touazins à la veille du protectorat français,» (Mémoire d'histoire, université de Paris 8, 1977), p. 35;
فتحي ليسير، «الاستعمار الفرنسي وقبائل أقصى الجنوب التونسي: مثال الودارنة، ١٨٨٢ ـ ١٩١٨،» (شهادة الكفاءة في البحث في التاريخ، تونس، ١٩٨٧)، وسالم لبيض، «قراءة في علاقة مجتمع عكارة بالسلطة المركزية في تونس بين ١٨٥٠ و١٩٠٧،» *Ibla*, no. 177 (1996), p. 3.
أما في ما يتعلق بالإحصائيات، فيوجد اختلاف في التقديرات ويمكن الرجوع إلى:

André Martel, *Les Confins saharo-tripolitains de la Tunisie*, 1881-1911..., publications de l'université de Tunis, faculté des lettres et sciences humaines, 4ème série, histoire; 5, 2 vols. (Paris: Presses universitaires de France, 1965), p. 98; Le Boeuf, *Les Confins de la Tunisie et de la tripolitaine* ([Paris]: Berger-Levrault, 1909), p. 64; Jean Ganiage, «La population de la Tunisie vers 1860,» dans: *Etudes maghrébines: Mélanges Charles-André Julien* (Paris: Presses universitaires de France, 1964); Fathia Skhiri et Lahbib Chabbi, «Les Nomades entre Les chiffres et les faits,» *Cahiers des arts et traditions populaires* (Institut national d'archéologie et des arts, Tunis), no. 8 (1984), p. 136; Gérard Prost, «L'Utilisation de la terre et production dans le sud tunisien: Matmata et Ouderna,» *Cahiers de Tunisie*, no. 2 (1953), p. 32; Archive nationale, série A, cart. 176, dos. 3-4, et

قائمة مشيخات قيادة تطاوين، «الأرشيف الوطني،» (١٩٢٥)، السلسلة (أ)، الخزانة رقم (١٧٦)، الملف رقم (٣). انظر أيضاً: Tunisie, secrétariat général, *Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie* (Chalon-sur-Saone: Impr. française et orientale E. Bertrand, 1900), et Didier Pauphilet, «La Disposition des terres collectives chez les Ouled Chehida,» *Cahiers de Tunisie*, nos. 3-4 (1953), p. 220.

وتثير أسطورة الجد المشترك في المنطقة تساؤلاً حول مدى صحة الروايات الشفوية، خصوصاً إذا علمنا خلفيات الانتساب إلى الجد الشريف[١١]. وكان جاك بيرك قد ناقش هذه المسألة وخلفياتها منذ الخمسينيات من القرن العشرين لأن ظاهرة الانتساب إلى الأصل البعيد الآتي من المشرق أو من المغرب أصبحت ظاهرة متكررة لدى القبائل، ليس في الجنوب التونسي وحده وإنما على امتداد أرياف المغرب العربي[١٢].

ومع تقدم الزمن واستقرار الأمن تحولت «عاصمة» ورغمة إلى مدنين حيث استقر الولي سيدي علي بن عبيد بـ «قصر التوازين»، حيث جمعت ورغمة ثرواتها، واحتل ذلك الموقع مكانة متوسطة بين المجموعات، حافظ على مركزيته حتى الآن.

---

(١١) حول التفاصيل في أسطورة الجد المشترك، والأصل الشريف الإدريسي، يمكن الرجوع إلى: Jilani Lafi, «L'Organisation sociale d'une tribu du sud-tunisien: Les Touazins à la veille du protectorat français,» (Mémoire d'histoire, université de Paris 8, 1977), p. 19, et

سالم لبيض، «وثيقة عن الأصول الشريفة لقبائل المغرب العربي،» في: عبد الجليل التميمي، جامع، تحية تقدير للأستاذ الساحلي أوغلو (زغوان، تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٣٦٧.

(١٢) Jacques Berque, «Qu'est ce qu'une tribu nord-africaine?,» dans: *Eventail de l'histoire vivante, hommage à Lucien Febvre offert [à l'occasion de son 75e anniversaire] par l'amité d'historiens, linguistes, géographes, économistes, sociologues, éthnologues*, 2 vols. (Paris: A. Colin, 1953).

هكذا شكلت الأحداث والتحديات الأمنية والطبيعية والاقتصادية من ورغمة مجتمعاً محلياً موحداً. وعلى رغم الصراعات التي كانت تنشأ من حين لآخر بين المجموعات القبلية المكونة للاتحاد القبلي الواسع، فإن سكان المنطقة اندمجوا في كيان موحد جعل السلطة المركزية والاتحادات القبلية المجاورة ينظران إليها باعتبارها مجموعة متلاحمة يصعب الدخول إليها بمعزل عن وحدتها. وتدل الأحداث التاريخية على أن ورغمة كانت تتخذ موقفاً موحداً تجاه الغزاة الذين كانوا يهددون مجالها من الشمال أو من الجنوب. ولم يمنع الانقسام الإثني بين عرب وبربر، ولا المجالي بين المستقرين والبدو، من تكوين أحلاف واتفاقيات صاغتها الأعراف المحلية بين المجموعات القبلية التي تقاسمت الأدوار بحسب التخصص المتوارث وظروف العيش وطبيعة علاقة المجموعة بالمحيط الطبيعي والاجتماعي.

٢ ـ «الجبالي» و«العربي»: صراع الأجوار أم تقسيم الأدوار؟

الجدول رقم (٥ ـ ٢)
أهم تخصصات بعض المجموعات القبلية في أقصى الجنوب (القرن التاسع عشر)

القبيلة	التخصص
الجليدات: أولاد سيدي عبد الله بو جليدة	القلم، الاحياء الديني، الوظائف الكتابية
مدنين: أولاد سيدي علي بن عبيد	
التوازين	الرعي وتربية الماشية
الحوايا	
الودارنة	تربية الماشية والفروسية (الحماية)
الجبالية	العمل الفلاحي، الهجرة
عكارة	العمل الفلاحي (الغراسات)، الصيد البحري

بقدر أهمية تنبه بعض الكتابات الاستعمارية الأولى(١٣) إلى ظواهر

(١٣) أجرى ضباط الاستعلامات الفرنسية بحوثاً حول المجموعات الريفية، وبينت جوسلين دخلية (Jocelyne Dakhlia) أن أغلب المجموعات القبلية تؤكد أنها جاءت من الخارج، حتى الجماعات البربرية المحلية تربط تاريخها بالإسلام وبعضها يؤكد أصلها العربي. وقد أشار غيلنر أيضاً إلى هذه الظاهرة في صلحاء الأطلس. انظر: Jocelyne Dakhlia, *L'Oubli de la cité: La Mémoire collective à l'épreuve du* =

«الحماية» و«الصحبة» و«التبعية» بين «العربي» و«الجبالي»، فإننا نجدها قد بالغت في تقديم صورة غير حقيقية عن العلاقات الصراعية الأساسية في منطقة أقصى الجنوب التونسي. ذلك أن صراعات أخرى غير «الصراع البدوي - الجبالي»، كانت تحتل واجهة الحركية الاجتماعية، وأهمها الصراع ضد الطبيعة، ذات الموارد الشحيحة والمناخ ذي الطابع الجاف، وكذلك كان شأن الصراع مع المجموعات المجاورة على الخيرات ومن أجل لقمة العيش.

لا شك في أن أحد آليات (ميكانيزمات) البناء الاجتماعي الورغمي كان يتجسد في الصراع بين السكان المستقرين الذين أطلق عليهم «الجبالية»، أي سكان الجبال، والسكان البدو المترحلين الذين أطلق عليهم «العرب».

ولا يمكن إغفال الملمح الإثني في هذا الصراع(١٤)، لأن التبدي والانتجاع ظل حتى زمن قريب يشكل أحد ملامح سكان السهول المعروفين بأنهم في معظمهم سليلو القبائل العربية الهلالية السليمية. كما أن التوطن والاستقرار في المرتفعات وممارسة الأعمال الفلاحية ظل من خصوصيات المجموعات البربرية من السكان الأصليين الذين انزاحوا إلى الاحتماء بالمرتفعات حيث ألفوا سكناها واستنبطوا أساليب الزراعة الجبلية بين شعابها.

أما الصراع الذي بدا على أنه نوع من استغلال البدو وتعسفهم على حساب الجبالية، فقد تحول لدى محللي الحقبة الاستعمارية إلى صراع بين «العرب» و«البربر»، كما أدت أدلجة هذه الظاهرة بالبعض إلى الذهاب إلى أن «الحماية» هي نوع من «القنانة» و«الاقطاع»(١٥). وقد استمرت امتدادات تلك النزعة لتؤثر في بعض الدارسين المعاصرين حتى بعد الاستقلال الوطني، وهي الفكرة التي تكرس أطروحة «الغزو العربي» وتدينه بشكل صريح أو ضمني(١٦).

= *lignage dans le Jérid tunisien*, textes à l'appui. Série anthropologie (Paris: Découverte, 1990), p. 43.

(١٤) Gianni Albergoni et François Pouillon, «Le Fait berbère et sa lecture coloniale: L'Extrême sud-tunisien,» papier présenté à: *Le Mal de voir: Ethnologie et orientalisme: Politique et épistémologie, critique et autocritique...: Contributions aux colloques orientalisme, africanisme, américanisme, 9-11 mai 1974, ethnologie et politique au Maghreb, 5 juin 1975*, cahiers jussieu; no. 2 (Paris: Union générale d'éditions, 1976).

(١٥) Antonin Goguyer, «Le Servage dans le sahara tunisien,» *Revue tunisienne* (1995), pp. 308-318, et Forest, «Tataouine et sa région,» (Mémoire, Cheam, 1942), p. 11.

(١٦) هذا ما نجده لدى بعض المتأثرين في تونس بالأطروحات الكولونيالية مثل الهام المرزوقي وغيرها.

ولما كان النظام القبلي ذا طابع توسعي، فإن علاقة الصراع بين القبائل كانت تقوم على الغزو المتبادل، حيث تسيطر، في العادة، القبائل القوية على القبائل الضعيفة، وكثيراً ما تتحول علاقة التبعية إلى علاقة تبادل وظيفي. فالقبائل المستقرة «الجبالية» توفر صناعة الملبوسات والأغطية والحاجات الفلاحية كالزيت والتين، مقابل توفير القبائل البدوية للحيوانات (الصوف والوبر بشكل خاص). كما توفر هذه الأخيرة الحماية للمستقرين أمام الغزاة الذين يهددون ممتلكاتهم. على أن القبائل البدوية لم تكن جميعها تعتمد نظام الحماية، فالودارنة كانت تمثل أهم القبائل المعتمدة على الغزو والرزية، إنها تجمع قبلي، يحوي بدوره تفرعات واختصاصات، ذلك أن أولاد دباب وأولاد شهيدة والزرقان كانوا أكثر الفروع اعتماداً على نظام الفروسية. وكانت الأعراف المحلية تقضي باختيار «الجبالي» للفارس الذي يحميه، وتتم العلاقة بينهما بالاعتماد على «عقد اتفاق» أو «حجة» تضبط شروط الحماية وواجبات الطرفين، ويطلق على هذه العلاقة «عقد الصحابة» ويطلق كل منهما على الآخر «صاحبي»(١٧).

الجدول رقم (٥ ـ ٣)

علاقة الصحبة: نظام الحماية المحلي

المجموعة الحامية	المجموعة المحمية
أولاد دباب	شنني ـ الدويرات ـ المقدمين ـ سدرة
أولاد شهيدة	القلعة ـ بني حسن
العجاردة	قطوفة
الدغاغرة	قطوفة ـ سدرة
العمارنة	تونكت
الحميدية	بني بركة
الزرقان	بني يخزر ـ الدويرات ـ قرماسة

المصدر: ليسير، المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(١٧) ليسير، «الاستعمار الفرنسي وقبائل أقصى الجنوب التونسي: مثال الودارنة، ١٨٨٢ ـ ١٩١٨،» ص ٤١. وكان عقد الصحابة يستوجب عادة «العلاقة» التي تعني مجموعة من المواد التي يقدمها الجبالي لحاميه ومنها بالخصوص «كمية من القمح والتمر والزيت وثوباً «حولي صوف»».

يتخذ طابع الحماية مشروعيته من الواقع الأمني المتدهور، وتفرض وضعية الاستقرار على القبائل الجبالية الاعتماد على المجموعات القبلية المجاورة، في ظل غياب الدور الأمني الذي كان يفترض أن تقوم به الدولة. فأولاد شهيدة قاموا بدور مهم في إيقاف الاعتداءات التي كان يقوم بها أولاد يعقوب[١٨].

ومما يؤكد أن ظاهرة الحماية أو ما يمكن أن نسميه «الضريبة الأمنية» التي تتحول إلى وسيلة دخل لدى المجموعات المحنكة بتجارب الحرب القبلية وقيم الفروسية، ليست مجرد ظاهرة فوضوية تقوم على استغلال القوي للضعيف وخصوصاً «الضعيف الجبالي». إن فرسان الودارنة لم يقتصر فرضهم لهذه الضريبة على المجموعات المستقرة بل تعدى ذلك إلى المجموعات الليبية المجاورة. كما كانت قوتهم الضاربة تصل إلى دواخل الصحراء قرب غدامس[١٩]. لقد كانت ظاهرة الحماية سلوكاً متبعاً في مناطق أخرى من الجنوب التونسي تتعدى كونها سيطرة «العرب» على «البربر». فقد كان بنو زيد يفرضون على المستقرين في جهتهم اقتطاع جزء من أراضيهم لرعي قطعانهم مقابل حمايتهم من نهب القبائل المغيرة، مثلما كان لفرسانهم حق التمتع بجزء من خيرات بساتين وواحات «البلدية»[٢٠].

ويمكن ذكر مظهر آخر من مظاهر التعبير عن استبعاد الاستغلال الإثني في علاقات المجموعات القبلية ببعضها، هو أن قبيلة الجليدات وغيرها من المجموعات الأخرى لم يكن لها محميون، ربما لأنها تمثل القبيلة - الزاوية، التي تحظى بمكانة الاحترام والتقدير بين مختلف المجموعات. ولذلك كان

---

(١٨) ينص أحد التقارير الفرنسية على أن بو عجيلة بن سعد الشهيدي استقر حول القلعة التي يسكنها «بربر مستقرون» وعرض عليهم أن يحميهم من أولاد يعقوب (نفزاوة)، وطلب التحالف معهم ضد أولاد يعقوب، وبالاتفاق قضى على هيمنة أولاد يعقوب على المنطقة وطردهم. انظر: «Rapport du capitaine Macquart,» (1937).

(١٩) من هذه المناطق التي تعتبر امتداداً تقليدياً لحركة قبائل ورغمة جهة غدامس، أولاد بليل، وبلاد توان، وجماعة بني مزيغ. وكانت ناحية نتفازين تدفع الجزية للودارنة. وكانت ورغمة تستقبل من حين لآخر مفاوضين من غدامس حول «العادة» أو حول ضريبة مرور القوافل من المنطقة. انظر: Le Bœuf, *Les Confins de la Tunisie et de la tripolitaine*, p. 45.

(٢٠) البشير العربي، «التحولات والبناء القبلي ومستويات التنمية في حامة بني زيد بالجنوب التونسي،» (شهادة الكفاءة في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، ١٩٩١)، ص ٢٤١.

موقع زاويتها في الحدود بين القبائل المتناحرة. لقد لعبت هذه المجموعة القبلية دور الوساطة بين المجموعات وعملت على حل خلافاتها، مما جعلها تحقق التوازن الأمني في المنطقة. هذا الدور يتلاءم مع أطروحة غيلنر في **صلحاء الأطلس** *(Saints of the Atlas)*.

ومما يدفع إلى دحض أطروحة الصراع البربري ـ العربي وجود مجموعات جبالية مارست بدورها نظام الفروسية، واعتمدت الغزو طريقة لجلب المغانم لها، وهو ما جسده خليفة بن عسكر «الجبالي» الليبي، الذي تداخلت مجموعته القبلية مع القبائل البدوية وخصوصاً الودارنة[٢١] خلال العقدين الأولين من القرن العشرين.

٣ ـ الصراع بين ورغمة وجيرانها

ينحصر الصراع بين ورغمة وخصومها في مجال التخوم المحيطة بأراضيها التقليدية التي تعودت على الحركة فيها، لكن هذه الحركة وذلك الفضاء كانا يتراوحان بين الاتساع والضيق بحسب الإمكانات والاحتياجات. وبسبب طبيعة النظام القبلي شبه المغلق، انحصرت تحركات الغزو والتجارة مع المجموعات وفي المناطق المجاورة لفضاء ورغمة، مثلما تصبح تخوم ورغمة الشمالية والجنوبية مجالاً للتصادم مع الخصوم التقليديين: النوايل جنوباً وبني زيد شمالاً[٢٢].

---

(٢١) انظر: Gianni Albergoni, «Mémoire gentilice et histoire coloniale: Figures et enjeux du récit d'une insurrection bédouine,» *Cahiers d'études africaines*, no. 119 (1990), p. 318.

فهو يقول: «يوجد جبالية لديهم قيم حربية أكثر من البدو حيث إن جبالية ليبيا لم يحتموا دائماً وراء العرب».

(٢٢) تذكر المصادر أن أهم تلك الوقائع خلال الفترات الحديثة هي:

ـ هجومات بني زيد والنوايل على ورغمة في وادي الزاس.

ـ زغبة ورغمة والهمامة ونفات على المثاليث، ١٨٢٢ ـ ١٨٢٣.

ـ المعركة بين العلايا (بنو زيد) والتوازين (ورغمة) قرب سيدي مخلوف حول الأرض الخاصة بالرعي، ١٨٧١ ـ ١٨٧٢.

ـ غزو أولاد شبيل وبني زيد لورغمة عام ١٨٦٢.

انظر: العربي، المصدر نفسه، ص ٢٥٥؛ جمال بن طاهر، «الفساد وردعه بالبلاد التونسية،» (أطروحة دكتوراه، المرحلة الثالثة في التاريخ، تونس، ١٩٨٥)، ص ٢٤٣، و Pouillon, «Enquête sur les communautés rurales de l'extrême sud-tunisien,» p. 3.

ويحوي قاموس الأمثال الشعبية عبارات تعبوية لدى السكان المنتمين إلى الفضاء الورغمي، مثل الذي ينص على أن **كلمة ورغمة العرش تلمه**، وهو يفيد التضامن بين عروش الاتحاد القبلي، فعلى الرغم من الفوارق المعيشية والانقسامات الإثنية فإن ما يجمع بين المجموعات المحلية أكثر مما يفرق بينها، خصوصاً حينما يتعلق الأمر بتهديدات خارجية.

أما قاموس خصومهم فيحوي عبارات هجومية وأخرى تعبوية تجعل من ورغمة وحلفائها هدفاً لهجوم لفظي، من ذلك المثل الهجومي الذي يستعمله بنو زيد، حينما يدعون إلى ضرورة الاحتراس من هذه القبيلة (ورغمة) لأنها لا تكاد تهدأ حتى تهاجم خصومها من جديد:

كل من يدير (يفعل) الخير في ورغمة زي (مثل) من يربي الحنش في كمه

كما ينتشر لدى خصوم ورغمة مثل آخر يستخدم للدلالة على أن القبيلتين المتحالفتين (ورغمة والهمامة) تمثلان مصدر خطر دائم، وتتسببان في الهموم التي تحصل لبني زيد وحلفائها: «الهمامة وورغمة: الهم والغمة».

هذه النماذج التي تمثل إحدى صور الثقافة الشعبية في المنطقة لا تزال تحتل حيزاً من ذاكرة الفاعلين الاجتماعيين، لكن أي فاعلين؟ انهم الفاعلون المتقدمون في السن، ممن تستهويهم الثقافة الشعبية والتاريخ الاجتماعي والثقافي للمجموعات القبلية التي كانوا ينتمون إليها. كما أن هذا الاستنكار المستمر لا يتخذ شكلاً جدياً ولا يحدد وجهة العلاقات الراهنة بقدر ما يرتسم في مجال الرواية الشفوية ومناسبات التندر والفذلكة.

ومن جهة أخرى، وعلى الرغم من دراما الصراع بين المجموعات القبلية المتجاورة، فإن الواقع التاريخي لا ينفي وجود حالات من السلم والتفاهم التي كانت تخترق حالات الصراع. لذلك يمكن الحديث عن أن جدلية الحرب والسلم في الفضاءات القبلية، سببتها طبيعة العلاقات وأنماط العيش والعلاقة المتوترة مع الدولة المركزية التي أدت إلى ضعف الأمن الجهوي. وعلى رغم ندرة الإشارات المرجعية حول مظاهر التعاون بين الاتحادات القبلية في الجنوب التونسي، فإن صيرورة الأحداث تؤكد وجود نوع من الاتفاقات فرضت بينها نوعاً من الاحترام المتبادل[٢٣]. وما مجموعة نصوص القوانين العرفية التي

(٢٣) كان «الصلح» ظاهرة منتشرة إما بتدخل ممثلي الدولة إن وجدوا أو بتدخل القبائل المجاورة وحفدة الأولياء، فالصلح و«العافية» كان يتم بحسب العرف الجاري. انظر: بن طاهر، المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

انتشرت بين القبائل خلال القرن الثامن عشر إلا دليل على ذلك الاتفاق حول تقسيم الفضاء، والالتزام بوضع الضوابط، والحيلولة دون تفشي العنف. وعلى رغم كل التجاوزات فقد وجد بعض الدلائل على بعض مظاهر التضامن بين «الأخوة الأعداء»، وكان آخرها وأجلاها الهجرة المشتركة لقسم كبير من قبائل الجنوب والوسط إلى أقصى الجنوب، ثم إلى ليبيا، حينما استفحل التدخل الاستعماري إلى وسط البلاد وجنوبها. لقد تقبل النوايل مجموعات التونسيين من ورغمة وغيرها مثلما تقبلت ورغمة الصيعان والنوايل من بدايات الاحتلال الإيطالي لليبيا. وليس أدل على هذا التصالح من استقبال بني زيد لقطعان ورغمة للرعي في مراعيها خلال الأزمات الطبيعية والاقتصادية (الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن).

٤ ـ ميعاد ورغمة: العرف والشرع والدور الأمني

لا يمكن الحديث عن ميعاد واحد لورغمة، فاتساع الفضاء وتنوع السكان وتعدد المجموعات القبلية حال دون تيسير تجمع ميعاد شامل لجميع فروع ورغمة. لكن قوة حضور بعض المجموعات مثل الودارنة وهيمنتها على الجزء الأكبر من فضاء ورغمة جعل من ميعادها مؤسسة شاملة تمثل مختلف المجموعات تقريباً[٢٤].

والميعاد مجلس عام لأعيان القبيلة أو لأعيان مجموعة من القبائل تنبثق عنه مجموعة من القرارات الخاصة بالجانب الأمني والعلاقة بالسلطة الجهوية (عامل الأعراض بقابس) أو (قايد ورغمة بمدنين) في ما بعد، وخصوصاً في ما يتعلق بدفع الضرائب. كما يضبط مواعيد تنقلات العرش للرعي أو للحراثة، ويقرر عمليات الإغارة ويحسم الخلافات المنبثقة بين الفصائل وينظر في العلاقة مع العروش المجاورة[٢٥]. كما يتولى الميعاد إدارة مختلف أوجه الحياة الاقتصادية للقبيلة، فيقرر ما يستوجب الإنجاز، كحفر الآبار وبناء السدود. ويحضر الميعاد عادة علية القوم بالاعتماد على مؤشرات كبار السن والوجاهة والمكانة، ويعتبر ميعاد التوازين من أهم مواعيد ورغمة، واستمر في

---

(٢٤) ميعاد الودارنة يشير إلى الجبالية وينبه المتعاقدين إلى مخاطر التعدي عليهم بما في ذلك جبالية ليبيا. انظر: «وثيقة ميعاد الودارنة،» ([١٨٣٠]) (نسخة خاصة).

(٢٥) ليسير، **قبائل أقصى الجنوب التونسي تحت الإدارة العسكرية الفرنسية: نجع ورغمة نموذجاً، ١٨٨١ ـ ١٩٣٩**، ص ٤٤.

الوجود حتى بدايات القرن العشرين، رغماً عن إرادة السلطة الاستعمارية التي كانت تسعى إلى تقويضه، باعتباره هيكلاً يحافظ على التحام المجموعات السكانية وينظم حركتها[٢٦].

أما ميعاد ورغمة فهو ذو تأثير فعلي في المنطقة تحول إلى نص مكتوب واتفاق معقود، حينما اختل الأمن وكثرت الاعتداءات بين المجموعات «القوية» على المجموعات «الضعيفة». فمحضر اجتماع الميعاد في أوائل القرن التاسع عشر يدل على التوصل إلى قانون عرفي تلتزم به مختلف المجموعات المكونة للميعاد حماية بعضها لبعض وتفادياً للفوضى. وهو قانون مستوحى من نصوص ميعادات أخرى معمول بها في مختلف المناطق الريفية بالبلاد، روحه مستمدة من الإسلام «اتفقوا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويتبعون الأحكام الشرعية واتباع السنة ويكفرون من فعل المنكر وينصرون صاحب المعروف. . .»[٢٧].

وكان هذا القانون العرفي قد صدر عن ممثلي أهم القبائل بجهة تطاوين تواضعت عليه المجموعات القبلية في ظل ضعف حضور الدولة وأجهزتها: «اتفقت عليه الودارنيتان. . . لعدم وجود الحكام في بلادهم ونيابهم ولبعدهم عن المدن».

ويتكون الميعاد من الأعيان والشيوخ الذين يسنون القوانين، فشيخ العرفية هو الذي يتولى تنظيم المجلس ويسعى إلى أن يكون ممثلاً للمجموعات، ثم يوكل شيخ العرفية مهمة تنفيذ الأحكام الصادرة عن الميعاد إلى شيخ الشرطية الذي يتولى قيادة السلطة التنفيذية. فهو يعتمد على مجموعة من الفرسان. لكن العرف كان موازياً للشرع منه يستلهم روحه، ولم يكن معارضاً له كما ذهب إلى ذلك بعض كتّاب المرحلة الاستعمارية.

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٦. وتشير أحلاف كل من أولاد عون من مزطورة من توازين بنقردان، والحرارزة، من أم التمر بمدنين والجوامع والجباه من الحوايا ببني خداش في سنة ١٨٣٧ خلال عهد مصطفى باي إلى «منع الاعتداء على الأخ الورغمي». انظر: محمد المرزوقي، صراع مع الحماية، معارك وأبطال؛ ٢ (تونس: دار الكتب الشرقية، ١٩٧٣)، ص ٤٦.

(٢٧) «وثيقة ميعاد الودارنة،» محضر الاجتماع. كما أشار المرزوقي إلى ميعاد الكراشوة وهم فرع من الودارنة، الذي انعقد سنة ١٨٦٣. وكذا إلى أحلاف قبائل مطماطة، والحمارنة وغيرها عام ١٨٧٥. وهذا ما يؤكد مرة أخرى أن الميعاد مؤسسة قبلية شاملة في المجتمع القبلي تشمل البدو والجبالية في آن واحد. انظر: المرزوقي، المصدر نفسه، ص ٤٦.

ثانياً: صيرورة ادماج البنية القبلية

١ ـ عملية الاندماج وتوسع فضاء الانتماء

يتضمن مفهوم الاندماج معاني التوحد والانصهار، وهي تناقض معاني العزلة والتهميش والصراع والانقسام والتناقض. وسواء أكان الاندماج بما يعنيه من حضور الذات الفاعلة الداخلية وبما يعنيه من حضور الذات الفاعلة الخارجية، فإن المهم هو حضور دلالة الانسجام الداخلي وتجمع الأجزاء بعضها مع بعضها بما يمثل كتلة موحدة نقول عنها انها مندمجة.

ويمكن القول كذلك ان هذا المفهوم له صلة وطيدة بأحد البعدين التاليين: الحرية والسيادة.

فهو يطرح، في علاقة بحرية الأفراد والجماعات، خصوصاً إذا تحدثنا عن عمليات ادماج يتحول فيها المدمج إلى أداة تسلط عليها القوة في الغالب ويأتيها الفعل من الخارج.

ويطرح مفهوم الاندماج أيضاً في علاقة بالسيادة الوطنية، أي سيادة الدولة على المجتمع المحلي وعلى أرضه وممتلكاته، سعياً إلى قطع احتمالات النفور والتمرد والانسلاخ. ومن جهة أخرى يتضمن الاندماج بالمعنى المستخدم هنا بعدين: بعد وطني وبعد محلي، **الأول** شامل ويضم الخصائص العامة للمجتمع التونسي بتكويناته المختلفة، وهو ما يكون الشخصية القاعدية لتلك المجموعة. **والثاني** يتعلق بما نجده من خصائص عامة تميز جهة أو مجموعة معينة وتجعلها متميزة من نظيراتها من خلال الصفات الأخلاقية أو الثقافية أو الاجتماعية أو اللغوية.

وتلعب عملية التثاقف دوراً أساسياً في تشكيل عملية الإدماج، وهي عملية ممتدة في الزمان والمكان، بحيث يصعب حصرها في حدود معينة. فالتثاقف القائم على عمليات تبادل التأثير يؤدي إلى توطيد الاتصال بين المجموعات وإضعاف عمليات التباعد والانقسام والاختلاف. كما أن النظم الاقتصادية الوافدة على المجتمع المحلي (علاقات العمل، علاقات التوزيع والتبادل) تساهم بشكل جزئي أو كلي في إنضاج عمليات الإدماج، أو تساهم في تحقيق الانسلاخ والانتقال من اندماج إلى اندماج آخر.

فالادماج الاقتصادي يؤدي إلى ادماج ثقافي، يتجسد ذلك في إحلال القيم الجديدة وتلاشي القيم التقليدية، والعكس بالعكس. وكثيراً ما يلعب توحيد السوق، عبر ثلاثة عناصر أساسية للانتاج هي: الأرض والعمل ورأس المال[٢٨]، دوراً أساسياً في تحقيق الاندماج الاقتصادي لبعض الأرياف التونسية في النظام الرأسمالي، ذلك أن تطوير عمليات التبادل عبر إدخال وسائل النقل والاتصال الحديثة إلى الأرياف، وكذا انتشار الملكية الخاصة، أدى إلى انتشار النزعات الفردية والعلاقات الثانوية، ما أدى إلى تغير في أسس الاندماج الاجتماعي، اذ تصبح علاقة الصلة بين الفرد والمجموعة المحلية والوطنية علاقات وثوقية، تعاقدية، مدنية قائمة على المصلحة الفردية وعلى المحاسبة المضبوطة بقوانين، وبمقابل ذلك تتلاشى الصلات القائمة على القرابة والتضامن الآلي والشخصانية المؤسسة على علاقات أولية تحددها الأعراف المحلية التي تطمس هوية الفرد في هوية الجماعة.

هذا ما يتم على المستوى العام، وهو ما يحدده منطق التحولات، لذلك فسياقات التطوير ليست آلية بالنسبة إلى كل المجتمعات، بسبب تدخل عوامل عديدة تساعد على تسارع التحولات أو إبطائها.

وقد نال مفهوم الاندماج (Intégration) نصيباً من التحليل لدى علماء الاجتماع والانثروبولوجيين. كما ارتبط استخدامه بمجالات الحديث عن الثقافة. فحينما ينظر إلى الثقافة أو إلى المجتمع باعتبارهما كليات (Des totalités) يتم التعرض إلى عملية إدماج الأجزاء في الكليات. تتم هذه العملية عن طريق تقسيم العمل الآلي بما يسمح لعناصر مختلفة بالالتجاء إلى التطور الاجتماعي المنسجم (سبنسر، دوركهايم) أو بواسطة عملية المشاركة في القيم الجماعية غير المتناقضة التي يتكفل بها النظام الثقافي (بارسونز Parsons). ويربط بارك (Park) مشكلات الاندماج بموضوع الهجرة والمهاجرين[٢٩].

ويؤدي النسق الثقافي المندمج إلى توافق متبادل بين البنيات الثقافية المتصارعة أو المتباينة[٣٠]، وهو ما يعرف بالوحدة أو الانسجام. وحينذاك

---

(٢٨) S.N. Mishra, «Stratégie de la paysannerie tribale, intégration au marché et politiques étatiques dans le nord-est de l'Inde,» *Revue internationale des sciences sociales*, no. 124 (mai 1990) (numéro spécial: «Paysannerie»).

(٢٩) *Dictionnaire des sciences humaines* ([Paris]: Nathan, 1990).

(٣٠) محمد عاطف غيث، محرر، **قاموس علم الاجتماع** (مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠).

يفضي الاندماج إلى وحدة الجماعة التي تقوم على أداء الأعضاء لأنشطة مترابطة ومتخصصة يعتمد بعضها على بعضها الآخر، وهو ما يطلق عليه التكامل الوظيفي (Intégration fonctionnelle).

ويعد مفهوم الاندماج في كل من علم الاجتماع والأنثروبولوجيا مفهوماً أساسياً في عملية قياس درجات قوة أو ضعف العلاقة بين المجموعات الأقلية والنسيج الاجتماعي الواسع. وعلى الرغم من تعدد تعاريفه فإن **موسوعة مناهج علم الاجتماع** تمكنت من وضع تحديد دقيق بعد تجاوز التساؤلات المتعلقة بماهية الاندماج إلى طرح آخر أهم وأعمق، كالكيفية التي يمكن بها قياس الاندماج والظروف المحيطة به زيادة أو نقصاناً. إن فالنسي، في استعمالها لهذا المفهوم في دراستها حول الأقليات (خاصة)، تحاول أن تضفي عليه معنى يتعلق بالتواصل عبر السلع والخدمات معتمدة على التقسيم الإثني للعمل كمؤشر قياسي[٣١].

انطلاقاً من الاعتبارات السابقة والأبعاد التي يتضمنها مفهوم الاندماج، وبالربط مع الملاحظات الميدانية المستمدة من واقع دراسة التحولات الاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات المغرب العربي، يمكن تحديد المفهوم الملائم لعملية الاندماج في التعريف التالي:

يعني الاندماج عملية تحول في الولاءات، ولاءات الأفراد والجماعات، من ولاءات قبلية عائلية جهوية، تخترقها ولاءات شمولية (عربية، إسلامية)، إلى ولاءات مدنية، قروية، جمعياتية، أسرية، يحددها إطار ثقافي (العروبة والإسلام) ويؤطرها ولاء سياسي هو الوطنية. فالاندماج الاجتماعي يعني هنا اتحاد جماعات كانت منفصلة من قبل، أو كان ترابطها هشاً، ويشبه هذا التكامل ما سمي بالاستيعاب (Assimilation)، غير أن الاختلاف الوحيد بينهما هو في أن الاستيعاب يظهر بين جماعات تتمايز بالاختلافات الثقافية الواضحة، بينما يحدث الاندماج والتكامل هنا بين جماعات تتميز بالمشاركة في الانتماء إلى الإطار الثقافي العام نفسه، ولكنها كانت معرضة إلى الانفصال أساساً، بسبب تعدد ولاءات أعضائها وتقطع حضور الدولة أو السلطة المركزة.

---

(٣١) بودون ولازارسفيلد، مشرفان، **موسوعة مناهج علم الاجتماع: مصطلح علم الاجتماع**، ترجمة فؤاد شاهين وخليل أحمد خليل (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨١)، ج ١، ص ٤٩.

وهكذا نصل إلى مفهوم الاندماج الوطني الذي لا يعني تماهي مكونات المجتمع وغياب التعارض بين المصالح أو عدم تنوع الخصوصيات الاجتماعية محلياً، وإنما هو توحد في الولاء السياسي، إنه التنوع في الوحدة، يتخذ حسب المراحل أشكالاً تنظيمية ورموزاً سياسية لا تفتأ في التبلور مع الزمن. فما هي صيرورة هذا الاندماج الوطني؟ وما هي الكيفية التي تم عبرها الانتقال من اندماج الفاعلين داخل كيانات قبلية ضعيفة الترابط في ما بينها إلى اندماجهم داخل كيان موحد هو كيان الوطن الشاسع؟

من المسؤول عن الاندماج؟ ومن هو المعني بعملية الإدماج؟: يعرّف الفيلالي الاندماج، تعريفاً إجرائياً، بأنه «تأسيس وبناء للالتحام والتكامل، وهو تكفّل الدولة بتطوير مجموع «الأمة» في أبعادها الاقتصادية والاجتماعية. وما إدماج السكان البدو سوى جانب من هذه السياسة. إن لديها أولوية بالنسبة إلى هذه المجموعة مقارنة بغيرها وهي أولوية يفسرها وضع هذه الفئة المهمشة وما يؤدي إليه من اضطراب اقتصادي واجتماعي[٣٢].

فالاندماج بالمعنى السياسي هو عبارة عن خطة تستهدف بلورة الوجود الوطني والقضاء على ما يهدده من عوامل التفرقة والانقسام. وهو بالتالي عملية متعددة الوجوه تسعى إلى تدعيم الكيان الاجتماعي الشامل عن طريق برامج ومخططات تنموية تستهدف السكان. وهكذا فإن تحقيق الوحدة الوطنية يعني إلغاء الخصوصيات المحلية وإلغاء المسافات الاجتماعية والاقتصادية والنفسية[٣٣].

أما الجماعات التي تستهدفها عملية الإدماج فهي في الغالب الجماعات التي تعيش أزمات، وهي عادة المجموعات المهمّشة التي توجد في الغالب في الأطراف بالمعنى الجغرافي والاجتماعي. الجماعات القبلية التي همّشتها السلطة المركزية عبر قرون عديدة، فكانت ضحية للتفاوت الجهوي والظلم الاقتصادي والتدخل الخارجي. وهي أيضاً الجماعات التي همّشتها مشاريع التنمية

---

(٣٢) Mustapha Filali, «Les Problèmes d'intégration posés par la sédentarisation des populations nomades et tribales,» *Revue tunisienne de sciences sociales*, no. 7 (1966), p. 112.

(٣٣) Abdelwahab Bouhdiba, «Bédouinisme et béldisme dans la Tunisie actuelle,» dans: Abdelwahab Bouhdiba, *A la recherche des normes perdues* ([Tunis]: Maison tunisienne de l'édition, [1973?]), p. 37.

وأسقطتها برامج المخططين والدارسين. يمكن أن نضرب هنا مثلاً بمجتمع الرعاة والمجتمع البدوي العشائري وجماعات الزوايا وغيرها. فقد بينت بعض تأزمات العقود الأولى من الاستقلال، أن تلك الجماعات لعبت دوراً مهماً في إعاقة التحولات التنموية في عدة أقطار عربية، وساهمت انعكاساتها عبر ظواهر النزوح والعنف السياسي والانحراف وغيرها في إفشال بعض الخطط التنموية في بعض البلدان.

٢ ـ الدولة الوطنية: من مخاطبة القبيلة إلى مخاطبة الشعب: (النموذج التونسي)

بادرت دولة الاستقلال منذ تأسيسها إلى القيام بجملة من الإجراءات التي دعمت بها المبادئ التي رفعتها الحركة الوطنية خلال نضالها. فقد سخرت مختلف أنواع السلطة من أجل تدعيم السيادة الوطنية على مختلف المناطق التابعة للدولة. وقد جاءت الإجراءات المتعلقة بالتنظيم الإداري والسياسي الذي يستهدف القضاء على بقايا المجموعات القبلية في الجهات أو مراقبتها، جاءت ضمن سلسلة من الإجراءات الأخرى المتعلقة بمقاومة سلطة القوى الموازنة كالزوايا والأحباس.

لقد بادرت الدولة بسن مجموعة من القوانين والمراسيم التي تعمل على تطبيق الخيارات التحديثية، كإصدار مجلة **الأحوال الشخصية** (١٩٥٦) وقانون الجمعيات (١٩٥٩)، الذي غيّر من أسماء الجمعيات وحدد وظائفها وفرض الرقابة على طرق عملها[٣٤]، كما صدر قرار بإلغاء الأحباس العامة عبر دمجها في أملاك الدولة (١٩٥٦)، ثم تلا ذلك قرار يلغي الأحباس الخاصة، كما تم إلغاء المحاكم الشرعية وتوحيد القضاء في محاكم مدنية. وفي عام ١٩٥٨ ألغت الدولة المؤسسة التعليمية الزيتونية. أما الجمعيات الخيرية الأهلية فقد تم تعويضها (١٩٦٤) بـ «اللجنة القومية للتضامن الاجتماعي»[٣٥].

التحويرات الادارية وتحديد سلطة المشايخ: قامت الدولة منذ بدايتها

(٣٤) مثال جمعية البر العربية بصفاقس التي أصبح اسمها اللجنة الجهوية للتضامن الاجتماعي (١٩٥٩).

(٣٥) رضا الغول، «الجمعيات الخيرية بتونس قبل الاستقلال،» (رسالة الكفاءة في البحث في علم الاجتماع، تونس، ١٩٩٣)، ص١٤٣.

باستبدال التقسيم الإداري للبلدان القائم على القيادات والخليفات والكاهيات والمشيخات إلى ولايات ومعتمديات خاضعة إلى إشراف الدولة. وقد تم الاستمرار في السنوات الأولى من الاستقلال في الاعتماد على مؤسسة المشيخة التي كانت تلعب دوراً خطيراً في الأرياف بشكل خاص.

وفي أواخر الستينيات تم استبدال الشيخ بالعمدة (قانون ٢٧ آذار/ مارس ١٩٦٩). فالعمدة وكذا العمادة، وظيفة ومؤسسة جديدتان تسعيان تدريجياً إلى إلغاء المؤسسة التقليدية التي كانت تلعب دور الوساطة بين سلطة الإدارة المركزية وسلطة الإدارة المحلية، فقد كان الشيخ يمثل وسيطاً بين القبيلة والدولة في أغلب الفترات الماضية. كان يجمع الضرائب ويحصي الرقاب والقطعان ويبلغ القرارات ويستشار في شؤون مجموعته القبلية.

لقد أصبحت الإدارة هي المسؤولة، حسب شروط هي بالأساس سياسية واجتماعية وثقافية، فقد أصبح الانخراط في الحزب يمثل الشرط الأساسي لتقلد هذه المهمة، كما بدأت المجموعة القروية حسب بادويل (Baduel) تتخلى شيئاً فشيئاً عن قائدها التقليدي، فوجد العمدة نفسه أخيراً غير قادر على إدارة السياسة المحلية للحزب ولا إدارة المجموعة ذاتها بالطرق التقليدية[٣٦]، ولما كان الشيخ التقليدي يمثل رمزاً للتمرد[٣٧] والانغلاق المحلي، ولما كانت سلطة المشايخ تستمد عبر التاريخ المحلي والجهوي من الواعز العصبي القبلي، فقد سعت السلطة الجديدة إلى تحجيم دورهم شيئاً فشيئاً. فقد بدأ الشيخ يفقد مرجعيته العائلية ليكتفي بمرجعية أخلاقية وإقليمية. فمن رئيس قبل الاستقلال إلى رئيس قرية أو دوار في الريف ورئيس حي في المدينة.

لقد ورث النظام الجديد مؤسسة تقليدية متجذرة ومندمجة في السلطة

---

(٣٦) Pierre-Robert Baduel, «L'Intégration nationale des pasteurs pré-sahariens, Tunisie,» papier présenté à: *Enjeux sahariens: Table ronde du CRESM, nov. 1981,* compilé par Pierre-Robert Baduel, collection «recherches sur les sociétés méditerranéennes» (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1984), p. 412.

(٣٧) جمال بن طاهر، **الفساد وردعه: الردع المالي وأشكال المقاومة والصراع بالبلاد التونسية، ١٧٠٥ ـ ١٨٤٠**، تقديم محمد الهادي الشريف، سلسلة التاريخ (جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس)؛ ١ (تونس: كلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٥)، ص ١٤٩، حيث يقدم الكاتب أمثلة على الخطايا الموظفة على المشايخ بسبب رفضهم استخلاص مطالب الدولة والاستحواذ عليها (مثال ٧ مشايخ من عكارة سنة ١٧١٦).

البيلكية، وعلى رغم التحفظات التي كانت تحوم حولها في المرحلة التحريرية، فقد كانت تمتلك نوعاً من المشروعية داخل المجتمع المحلي. وكان حزب الدستور الجديد قد حاول ادماج هذه المؤسسة ليجعل منها سلطة مراقبة كما حاول توظيف خدماتها، ولذلك تدخل في طريقة تعيين المشايخ محلياً. وكان يسعى إلى إضعاف نفوذهم الإداري. وبقطع النظر عن مشروعية الحديث عن عملية «ادماج» للمشيخة أو عملية قطيعة واستبدال لها (الاختلاف حدث بين باحثين هما: التكاري وديريبتي Durupty)، فإن المهم هو حصول تغير تدريجي لا نزال نلمس آثاره حتى اليوم، من خلال الحفاظ النسبي على استقلالية العمدة إلى درجة تجعله يشبه «الادارة المتنقلة»، وقد ساعده ذلك على نوع من الحركية التي تناسب حاجيات الوسط الذي يعمل فيه.

لقد كان التعارض بين مؤسسة المشيخة التقليدية والحزب قائماً منذ الثلاثينيات، وكان المشايخ من أهم الفئات المتنفذة التي لم تنخرط كلياً في الحزب الجديد حتى عام ١٩٥٥. وعلى رغم الاستقلال فقد بقي الكثيرون منهم خارج الحزب حتى عام ١٩٦٠، بل استمر الكثيرون منهم في تعاطفهم مع الحزب القديم. ففي بداية الاستقلال كان التمشي يقضي بغض الطرف عن هذه الفئة باعتبارها لا تزاحم الحزب بشكل مباشر سياسياً، ولكنه تحرج من استمرار تعاملها مع بقايا سلطة الباي، وقد زاد من تدعيم هذا الحرج حصول خلافات بين بعض الشيوخ وبعض الخلايا الحزبية في مختلف الجهات. وهكذا عملت الدولة على تشذيب الأدوار الموكولة إلى الشيخ، خصوصاً تلك التي كانت تثير الشبهة والحساسية كالوظيفة الجبائية.

ففي ما بين عامي ١٩٥٥ و١٩٥٧ أي مع بدايات الاستقلال ارتفع عدد المشايخ المفصولين من مهامهم بشكل ملحوظ، ثم انخفض في أواخر الستينيات(٣٨).

---

(٣٨) Béchir Tekari, *Du cheikh à l'omda: Institution locale traditionnelle et intégration partisane*, série études de droit et d'économie; v. 19 ([Tunis]: Faculté de droit et des sciences politiques et économiques de Tunis, centre d'études, de recherches et de publications, 1981), p. 28.

الجدول رقم (٥ ـ ٤)
الشيوخ المفصولون بحسب السنوات

السنة	١٩٥٤	١٩٥٥	١٩٥٦	١٩٥٧	١٩٥٨	١٩٥٩	١٩٦٠	١٩٦١
المفصولون	٣٣	٣٥	١٦٥	٢٩١	١٣٢	١٠١	٧٧	٨٢
السنة	١٩٦٢	١٩٦٣	١٩٦٤	١٩٦٥	١٩٦٦	١٩٦٧	١٩٦٨	١٩٦٩
المفصولون	٨٨	٩٢	٩٦	٣٦	٨٦	٨١	٧٢	٤٨

وكان من الطبيعي أن تقف غالبية مشايخ مرحلة التحول السياسي (من الاحتلال إلى الاستقلال) موقفاً غير متقبل للدولة الجديدة، ممثلة في حزبها ذي النخب الجديدة. ويصدق ذلك سواء على المدن أو على الأرياف. ففي المدن لم يتفاعل الأعيان الذين كان مشايخ المدينة يتحدرون منهم، مع المشروع الجديد، وهي فئة تنتمي إلى الطبقة الارستقراطية المدينية. وبالدرجة نفسها لم يتفاعل مع هذا المشروع أعيان القبائل الذين كونوا على مر الزمن رصيداً ينبثق منه المشايخ. هؤلاء وأولئك كانت تربطهم بالدولة المركزية علاقات وثيقة، حتى أولئك الذين كانت تفصل المناطق التي يديرونها مسافات واسعة عن مركز الإيالة[٣٩]. وكذا أولئك الذين عرفت مناطقهم بالتمرد وانتشار العنف.

هذا ما يفسر ظهور قلق وتململ في صفوف الوجهاء والمشايخ الذين انضموا مبكراً إلى الدستور، وذلك حينما ظهرت القيادات الجديدة والمنظمات الحديثة القائمة على أسس جديدة. كما أن القطيعة، التي امتدت لسنوات طويلة بين ممثلي الريفيين وقادة الحزب، كانت تجد تفسيرها في أن هؤلاء الأخيرين تكونوا في المدرسة الاستعمارية، ويعدون بدولة «لائيكية» (علمانية) و«ديمقراطية» مناقضة لما تعودوا عليه في تاريخهم[٤٠].

مرحلة المخاطبة المباشرة للقبيلة (تحليل خطب بورقيبة): من خلال تحليل مضمون خطاب أبرز ممثلي الحزب والدولة في هذه المرحلة، يمكن استخراج الصورة التي كانوا ينظرون بها إلى الواقع، وتحديداً الواقع القبلي الذي يهم

(٣٩) الإيالة، ما يقابل الدولة أو الاقليم، وهي تسمية تطلق على القطر التونسي خلال المرحلة العثمانية.

(٤٠) انظر: Henri de Bort, «Notes sur la naissance et le développement du nationalisme dans les territoires du sud tunisien (rapport),» (Gabès, 1955).

دراستنا هنا. فزيادة على الإجراءات التي كانت تتم في العلن وفي الخفاء، في التعامل مع الهياكل التقليدية في الخمسينيات، ما هي الأساليب التي كانت تستخدم في المواجهة المباشرة عبر الخطاب السياسي ثم الحكومي؟

تبدو هذه المهمة عسيرة، خصوصاً بالنسبة إلى المناطق ذات التقاليد القبلية والجهات التي أنهكتها سنواتُ التهميش والاستغلال الاقتصادي والعنف العسكري الاستعماري. ويمكن تقسيم الخطاب البورقيبي المتعلق بهذه المسألة إلى مرحلتين:

الخمسينيات: وهي مرحلة الانتقال من حركة إلى الدولة ومن نموذج حكومي إلى نموذج آخر، قامت فيها الدولة الجديدة بدور لملمة الأطراف واستلام النفوذ من مراكز مختلفة (المستعمر، الباي، القبائل والأعيان)، فالخطابات التي كان يلقيها الزعماء، وخصوصاً بورقيبة، كانت تتضمن هجمات واضحة على القبيلة لصالح الوحدة الوطنية. وقد حصل ذلك دون إغفال لتوظيف مقاوماتها في المعارك السياسية (مع الثعالبي أولاً ثم مع بن يوسف ثانياً).

الستينيات: وهي مرحلة تأسيس هياكل الدولة وإنهاء بقايا الهيمنة الخارجية والداخلية عن عملية البناء الوطني بأبعادها المختلفة. وقد تأكدت مقاومة القبيلة في الخطاب السياسي في هذه المرحلة، ليس باعتبارها هيكلاً سياسياً يهدد وجود الدولة الفتية في الجهات فقط، بل باعتبارها إطاراً تقليدياً يساهم في عرقلة الخطط التنموية في ظل الخيار الاشتراكي. ولذلك خصص بورقيبة قسماً مهماً من خطاباته في الوسط والجنوب لطرح قضية «الأراضي الاشتراكية»[٤١] كعائق للتنمية يتسبب فيه استمرار التقاليد القبلية.

لقد تميزت المرحلة الأولى بظهور نوع من الازدواجية في التعامل مع المعطى القبلي. فهي توظف أحياناً حينما يبدأ الخطاب معترفاً بها مدغدغاً لمشاعر الجمهور (يا أحرار ورغمة، يا فرسان جلاص، يا أحرار الهمامة، يا عروش ماجر والفراشيش، يا أهالي المثاليث، يا عشائر بني زيد، يا عشائر المرازيق وأهالي نفزاوة... الخ). ولكنه لا يفتأ ينهال عليها بالتلميح إلى خطورة الانتماء القبلي ويعتبرها هيكلاً رجعياً لا يُؤمَن جانبه لتحقيق التقدم

(٤١) الأراضي الاشتراكية اصطلاح حكومي للتعبير عن أراضي القبائل وهي ذات ملكية جماعية.

والرقي. كما كان التدرج في استعمال الاصطلاحات السياسية بادياً في تلك الخطب، ومرتبطاً بالتدرج الزمني بالتوازي مع البناء السياسي للدولة الحديثة. لم يتحول بورقيبة نحو استخدام عبارة «أيها المواطنون» إلا في أواخر الخمسينيات، كما كان عارفاً بالتوزيع الجغرافي للقبائل، وواعياً بتفاوت الحضور القبلي بين الجهات، فهو يكاد لا يذكر العروش، لا تصريحاً ولا تلميحاً، حينما يكون في إحدى مناطق الشمال التونسي، لكنه كان يمحور خطابه على المسألة القبلية حينما يكون في جهتي الوسط والجنوب. ولا شك في أنه كان يتخوف من مناطق كانت تعتبر، على حد التعبير المغربي «سيبة»، ومجموعات عُرفت بتحفظها تجاه السلطة المركزية، وبمناصرة غالبية مناضلي الحزب في تلك الجهات للشق اليوسفي[٤٢].

كان الحزب الجديد يسعى بدون شك إلى محاربة خصومه عبر احتلال المواقع واكتساح المناطق التي كان يكسب منها الأنصار ويدعم بها شرعيته السياسية. ولم تغب عن رئيس الحزب في الخمسينيات، وهو يواجه الشق اليوسفي ما دار في الثلاثينيات من صراع مع الثعالبي واتهام مجموعته بالعجز عن تمثيل مختلف أنحاء البلاد. فبأسلوب دعائي كان يغازل النزعة القبلية والبدوية لدى سكان الأرياف جالباً أصواتهم، مهاجماً سياسات منافسيه. كان يقول (في خطاب الرقاب ٨/١/١٩٥٦): «أجتمع للمرة الثانية بفريق الهمامة وعروشها في يومين متتاليين... وأنا أعتبر نفسي مسؤولاً عنكم جميعاً، لأني الوحيد الذي أخذ على عاتقه إدخال الحركة الوطنية في القرى والأرياف النائية، بعد أن كانت مقتصرة على الطبقة المثقفة في المدن... فإنهم أوقفوا نشاطهم على العاصمة وبعض ضواحيها... فلم يفكروا إطلاقاً في نشر الحركة ومد فروعها بين القبائل والبطون مع أنها تؤلف أغلبية الأمة الساحقة...»[٤٣].

---

(٤٢) انظر خطاب جربة (١٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٥): «وقد بلغ الأمر ببعض أذناب صالح بن يوسف ممن أعماهم الحقد حتى أصبحوا يختلقون الأراجيف والبهتان... فقد تقدموا مثلاً إلى أهل ورغمة الذين ليس أكره لهم من الخدمة العسكرية ونزعوا سابقاً إلى الثورة فراراً منها، وأكدوا لهم أن الاتفاقيات أدخلت تونس في الوحدة الفرنسية، وزادوا على ذلك فأوهموهم بأنهم سيدعون إلى محاربة الحرمين الشريفين... وستبقى ذكرى هذا اليوم عالقة بالأذهان وهو اليوم الذي التقى فيه هنا حول رئيس الحزب أعيان جربة ونخبها متخلصين من التفكير القبلي البغيض».

(٤٣) الحبيب بورقيبة، خطب (تونس: وزارة الإعلام، [د.ت.])، ج ١، ص ٢٧٨.

إن «القبيلة» و«الفتنة» هما مفتاح خطابات بورقيبة في الجنوب الشرقي، في بدايات الاستقلال، وحينما لاحت له بوادر الانتصار على منافسيه كان يشبّه نفسه بالفاتح للبلاد (وهو يقصد فتح المناطق التي عارضته، وهذا ما يظهر من خلال استشهاده بسورة الفتح يوم ٨/١٢/١٩٥٨ في خطابه بتطاوين). بعد ذلك أصبحت خطاباته أكثر مباشرة[٤٤] وأقل مغازلة للشعور القبلي، إذ بدأ يستخدم مفاهيم «الأمة» و«الوطن» و«الشعب» بشكل واسع، محاولاً مجابهة مظاهر التشتت وبقايا الانقسام، فقد مثل مشكل الحدود الشرقية[٤٥] هاجساً للدولة الفتية، خصوصاً مع استمرار التبادل السلعي (التهريب) والعائلي (التزاوج)، وانفتاح المناطق الجنوبية التونسية على المشرق العربي، وما يحمله ذلك الانفتاح من أبعاد كانت تزعج بورقيبة.

لقد خشيت النخبة السياسية من العودة إلى النزعات القبلية، خصوصاً حينما لمست نشوب صراعات في حركة المقاومة. ولذلك سعت القيادة الحزبية إلى الاتصال بمختلف المجموعات فخاطبتها على أساس «فروسيتها» و«جهادها» و«عروشيتها» معترفة بتلك الأبعاد، ولكنها كانت تعمل على إدماج تلك المكونات في مفهوم «الوحدة الوطنية». «إن أخشى ما أخشاه أن تعود النزعات القبلية البغيضة فنعود إلى ما كنا عليه من وهن وضعف. . . إني أريد أن أجنبكم الانزلاق في مهاوي النزعات الهدامة والركون إلى القبلية الضيقة والمباهاة بالألقاب والأنساب، لأنها تؤول بكم إلى التفرقة والشقاق، وتقضي على الوحدة التي تحلّى بها كفاحنا وشملت جيش التحرير بأجمعه. وهل في استطاعتنا أن ننشئ غداً جيشاً موحداً منظماً إذا ما استمر هذا الوضع الشائن؟ فلا بد من أن تعتبروا أننا كلنا أخوة في هذا الوطن الذي عشنا على أديمه ونشأنا بين أحضانه، ولن تكون لأولاد عزيز مثلاً الغلبة إذا بقوا وحدهم في ميدان النضال ولن يتحقق لهم نصر إلا متى كان معهم أولاد معمر وأولاد بني زيد وورغمة. وبدون تلك لن يكتب نجاح. إن حزبكم لم يرتكز على الشعوبية القبلية، بل قاومها منذ نشأته الأولى، والإسلام نفسه قضى على النزعة القبلية. . .»[٤٦].

---

(٤٤) انظر خطب عام ١٩٥٥، في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٧.

(٤٥) انظر خطب عام ١٩٥٨، في: المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٤٢.

(٤٦) انظر خطاب المكناسي (١١ كانون الثاني/يناير ١٩٥٦)، في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٢.

وفي المرحلة الثانية (الستينيات) من خطة مواجهة الظاهرة القبلية أصبح الخطاب السياسي متوجهاً توجهاً اجتماعياً لتصبح القبيلة مجرد عائق للتنمية ومظهراً من مظاهر التخلف. وبدأ التوجه إلى الأفكار والمظاهر الثقافية أكثر مما يتوجه إلى هياكل وبنى قائمة. «يجب أن يحل محل ما تعودتم به تفكير جديد ونظرة إلى الحياة تختلف عما ألفتموه... وذلك يهم جميع العشائر التونسية التي ما زالت تعيش حسب أساليب متوارثة... وتلك المشاكل واحدة... وهي مرتبطة برفع المستوى الاقتصادي والاجتماعي، ومن هذه المشاكل العناية بالمرأة ورفع مستواها»(٤٧).

هكذا يصبح الاهتمام منصباً على طرق التغيير في مستوى الحياة الاجتماعية. بعد أن تحقق بناء الوطن تتوجه الدولة الجديدة إلى تعزيز قيم المواطنة وتدعو إلى حمايتها، وهذا ما يفسر سيل الخطب المتضمنة في المرحلة الثانية دروساً في التوجيه التربوي والأخلاقي والسلوكي الذي ترنو الدولة الحديثة إلى تحقيقه(٤٨). وهذا ما يتضح في المناسبات التي كان فيها يُعلي من شأن العمل ويهاجم القيم القبلية المتوارثة. يقول بورقيبة في اجتماع سيدي بوزيد، حيث لاحظ وجود مجموعة كبيرة من الفرسان في استقباله، «لا يمكن أن يظل الفارس بدون عمل يرتزق منه، أو أن يجعل همه من ركوب الخيل الإغارة على الناس أو أن يستنكف من خدمة الأرض بدعوى أنها من خصائص الضعفاء وصغار الفلاحين والفقراء. أما هو فإنه يرتزق من جواده وبندقيته. إن هذه النفسية يجب أن يُقضى عليها وتندثر إلى الأبد، فالفروسية رياضة لا غير...»(٤٩).

ومع تقدم السنين تستمر عملية مهاجمة القيم القبلية، مثل قيمة الشرف المرتبطة بالحفاظ على البكارة(٥٠)، والافتخار بالأجداد، و«الاعتزاز بمظاهر الفوضى والبغي»، معتبراً أن ذلك ينتمي إلى عهود بائدة من التخلف، كما هوجمت مظاهر الفروسية التي كانت تعتبر التعدي والغزو بطولة، «فنحن

(٤٧) انظر خطب عام ١٩٦٠، وبخاصة خطاب السواسي (١٩ أيار/مايو ١٩٦٠)، في: المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٧٧.

(٤٨) انظر خطب عام ١٩٦٣، في: المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٤٢.

(٤٩) انظر خطب عام ١٩٦٤، في: المصدر نفسه، ج ١٨، ص ١٢٤.

(٥٠) انظر خطاب المنستير (١٣ آب/أغسطس ١٩٦٥)، في: المصدر نفسه، ج ٢٠، ص ٣٥.

بصدد بعث جيل جديد من أمة جديدة لم تعد تعتز بالعصبية القبلية، وإنما تعتز بالعمل الجماعي، وتفتخر بالتضامن والأخوة وغيرها من الصفات الخلقية»[٥١].

وهكذا فقد شهد التاريخ الحديث لتونس عملية تشكيل لنظام «دولوي» لا يكون فقط عصرياً على الشاكلة الأوروبية، بل قادراً على تحقيق هذا الانصهار الذي طالما تأخر بين الدولة والمجتمع[٥٢]. فلم يكن من اليسير تحقيق ذلك بمجرد إصدار قرار، بل تطلب عدة إجراءات ما زال البعض منها بصدد التنفيذ أو ينتظر.

٣ ـ توطين القبيلة: من التنقل إلى الاستقرار

ينطوي استخدامنا لمفهوم التوطين هنا على معنيين اثنين هما:

التوطين بمعناه الجغرافي: فهو يعني الدفع إلى الاستقرار ومراقبة المجموعات التي اتصفت حياتها بالتنقل والانتجاع، بما كان يحمله هذا التنقل من الفوضى في العلاقة بالمجال، وبما يؤدي إلى ضعف ضبط تلك المجموعات ومراقبتها. فالتوطين هنا يتضمن بعده الميداني المرتبط بإجراءات فرض الاستقرار والتثبيت في المكان.

التوطين بمعناه السوسيولوجي: ويقوم على عمليات إدماج المجموعة القبلية ومختلف الكيانات المتفرعة عنها أو المشابهة لها في المجموعة الوطنية بواسطة وسائل مختلفة هي: الوسائل الأيديولوجية والأخلاقية والإدارية والسياسية. ويتضمن هذا المعنى عمليات تسريب المشاعر الوطنية إلى الفضاء القبلي تدريجياً، لصالح المجموعة الوطنية. فيكون الهدف هو القضاء على مرتكزات المجموعات القبلية القائمة على: التضامن القرابي، والتصرف في الملكية العقارية بشكل جماعي، والولاء المحلي ـ الجهوي والصراع مع الأجوار على الخيرات.

على رغم أن عالم الاجتماع بورديو (Bourdieu) كان، في دراسته

(٥١) انظر خطاب مدنين (٣٠ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٦)، في: المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٨٨.

(٥٢) محمد عبد الباقي الهرماسي، «المغرب العربي المعاصر: الخصائص المؤسسية والايديولوجية للبناء السياسي،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٨٤ (شباط/فبراير ١٩٨٦)، ص ١٦.

لعمليات الاجتثاث الفلاحي (Le Déracinement) في الجزائر[٥٣]، قد تناول بالدرس الفلاحين والفلاحة التقليدية، إلا أنه كان يُدمج بين البدو ومربي الماشية الذين أدى التدخل الاستعماري إلى إحداث اضطرابات في أنماط عيشهم. وقد أدى ذلك إلى إضعاف الضبط المفاهيمي الذي سبّبه اختلاف البيئتين الفرنسية والجزائرية. وبقيت هذه المشكلة من دون حل بالنسبة إلى مجتمعات المغرب العربي، بانتظار ظهور دراسات جديدة. لكن بورديو استطاع أن ينفذ إلى تحليل النتائج التي أدت إليها عملية إعادة هيكلة المجتمع الفلاحي الجزائري في المرحلة الاستعمارية، وهذه النتائج تقارب ما تم حصوله في الأرياف التونسية على رغم اختلاف السياقات. فقد أدى التدخل في الفضاء الريفي وما صحبه من عمليات ضبط خضع لها البدو في الجهات الجنوبية بالخصوص إلى توترات تجسدت في عدة مظاهر أهمها:

- النزوح إلى المدن والمناطق الفلاحية الخصبة التي دخلتها المكننة في الشمال وإهمال الفضاء الريفي.

- الانخراط في حركات التمرد بدءاً من «ثورة» الودارنة في أقصى الجنوب وصولاً إلى مختلف الحركات والتمردات التي خاضها الفلاقة بعدة جهات.

- تفاقم الشعور بالانتماء الوطني لدى عشائر الجنوب بحكم عاملين أدى إليهما التدخل الأجنبي:

- تدخل السلطة العسكرية في حياة العشائر البدوية، ومحاولة ضبط حدود مواطنها المألوفة طبقاً لقانون رقم ١٩٠١ القاضي بتحديد أراضي العروش.

- رسم الحدود مع الجزائر عام ١٩٠٦، ثم مع ليبيا عام ١٩١١، واعتبار أغلب المناطق الجنوبية تراباً خاضعاً للسلطة العسكرية[٥٤].

- الهجرة إلى البلدان المجاورة، خصوصاً ليبيا، والأجنبية وخصوصاً

(٥٣) Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad, *Le Déracinement; la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, grands documents; 14 ([Paris]: Editions de minuit, [1964]).

(٥٤) Filali, «Les Problèmes d'intégration posés par la sédentarisation des populations nomades et tribales,» p. 157.

فرنسا، تلك بعض أشكال ردة الفعل المحلية التي ظهرت لدى المجموعات البدوية إزاء التدخل الاستعماري العنيف. ولا شك في أنها كانت تختلف باختلاف الأوضاع الداخلية وحسب درجات التدخل الاستعماري خصوصاً في «المناطق العسكرية».

لقد طبعت البداوة التاريخ الاجتماعي لمجتمعات المنطقة قروناً عديدة، ويكفي أن نتابع تحليلات ابن خلدون، التي لم تستطع مقاربات السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين أن تتجاوزها بفضل دقتها وعمقها، لذلك لا تزال المنظومة الاصطلاحية الخلدونية حول ثنائية البدو ـ الحضر صالحة ومستخدمة لفهم تاريخية المجتمع والدولة في المغرب العربي. وهذه المشروعية المفاهيمية الخلدونية تستتبع مشروعية تاريخية هي استمرار تحكم أهم آليات (ميكانيزمات) العصبية القبلية وصراع البدو في ما بينهم، وبينهم وبين الحضر، إلى زمن قريب يمتد حتى العقود الأولى من هذا القرن على الأقل، على رغم اختلاف حجم الهياكل والمحددات بين مجتمع القرن الرابع عشر ومجتمع القرن التاسع عشر. ويمكن أن نجد ما يفسر هذه الاستمرارية في قراءات الجابري (في الثمانينيات) حوال استمرارية المحددات البنيوية الثلاثة في التحكم في التاريخ السياسي العربي الحديث وهي: القبيلة، والغنيمة، والعقيدة[٥٥].

ويجب التنبيه إلى مخاطر التعميم التي تتسرب إلى بعض الدراسات حول المجتمعات الريفية المغاربية، وخصوصاً ضرورة الرد على فرضية سادت لمدة طويلة وامتدت تأثيراتها حتى الآن، وهي التي تعتبر أن هذه المجتمعات كانت متبّدية في كل المراحل التاريخية، وأن الاستقرار جاء مع الاستعمار. هذه الفكرة الخطيرة روّج لها كتاب المرحلة الكولونيالية لأسباب أيديولوجية معروفة. ومن امتدادات هذه الفكرة الخاطئة عدة تعبيرات وتصورات سادت حتى أيامنا وتسربت إلى الخطاب السائد والوعي الجمعي، فكثيراً ما يقع الخلط بين «الصحراء» و«الريف» و«البادية»، وهي مفاهيم غير مضبوطة جغرافياً في الاستعمال اليومي.

---

(٥٥) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠).

الجدول رقم (٥ ـ ٥)

النموذج النظري لمحددات العقل السياسي العربي عند الجابري

المحددات	الخصائص	البدائل
القبيلة	تتمثل في استمرار ظواهر القرابة والعشائرية المؤثرة بشكل أو بآخر في مظاهر السلوك السياسي	تحويل القبيلة إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي
الغنيمة	وتقوم على اقتصادات الخراج والعلاقات الريعية، وهي علاقات قائمة على التغلب والجباية أكثر من قيامها على الانتاج	تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة بتحويل الاقتصاد الريفي إلى اقتصاد إنتاجي.
العقيدة	وتعني كل أشكال التمذهب القائم على الاعتقاد الإيماني، فهي بالمعنى العام الأيديولوجيا الجبرية التي تؤطر الأفراد والجماعات وتقوم على القهر الاجتماعي (فالعقل السياسي العربي محكوم بالمماثلة بين الإله والأمير)	تحويل العقيدة إلى مجرد رأي، ومقاومة التفكير المذهبي والطائفي واعتماد حرية التفكير وحق الاختلاف

المصدر: هذا التصميم نصوغه بالاستناد إلى: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠). انظر أيضاً العرض الذي قمنا به في: **الكراسات التونسية**، السنتان ٣٧ ـ ٣٨، الأعداد ١٤٥ ـ ١٤٨ (١٩٨٨ ـ ١٩٨٩).

ويكفي إلقاء نظرة على المواقع الأثرية في المناطق الجنوبية لنلمس مرور الحضارات منها، ويمكن أن تكون كثافة القصور والقرى والمعالم التاريخية، فضلاً عن بقايا معاصر الزيتون وأفران الحجارة دليلاً على أن الاستقرار ليس ظاهرة حديثة في المنطقة. فقد أثرت العوامل المناخية (التصحر) والأمنية (الحروب) المتعاقبة، التي مرت بالمنطقة في التاريخ الوسيط والحديث، بما آلت إليه الوضعية التي ورثها المستعمرون.

شواغل التوطين

لقد كان «توطين البدو» يمثل أحد أهم شواغل الدولة الوطنية في بداياتها ثم تحول الاهتمام إلى توطين الريفيين، خصوصاً بعد توسع النمط الفلاحي، وظهور الموجات الجديدة من الهجرة إلى المدن والسواحل وبصفة أخص من جهات الدفع التقليدية: الشمال الغربي، الوسط الغربي، الجنوب

الغربي. وكان التصور الرسمي في المخططات التنموية الأولى يقوم على تفسير ميكانيكي للظاهرة، فاعتبر البدو مجموعات تهدد الاستقرار والأمن الاقتصادي والاجتماعي، واستمرت هذه الرؤى مع الريفيين باعتبارهم مصدراً يتسبب في الضغط على المدن وينتج الانحراف والعنف فيها، كما أن الريفيين يعطلون التنمية في الجهات الداخلية.. كان ذاك هو تصور المخططين في الستينيات حينما اعتمدت تجربة التعاضد في إقامة المشاريع على التجميع والحشد، ما أدى إلى فقدان حرية الاختيار وغياب الحماس، وبالتالي إلى فشل التجربة. وهكذا يتأكد أن عمليات توطين البدو لا تستطيع أن تحقق أهدافها إذا كانت تعتمد على إصدار المراسيم والأوامر القسرية. إن النمط البدوي الذي كان بصدد الانحلال منذ الستينيات كان ناتجاً عن نوع من التوازن بين المحيط الطبيعي والمحيط الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

لقد تحدثت باروني عن أزمة سيكولوجية(٥٦) حصلت للبدو تتمثل في تموضعهم بين ماض أسطوري ومستقبل غامض، وهذا ما يفسر حالة عدم الاستقرار والقلق التي يشعر بها البدوي. هكذا تصبح عملية التوطين جزءاً من عملية الإدماج والتقبل الإيجابي للمجموعة المستهدفة، عملية تمثل لقيم وهويات جديدة أكثر من كونها مجرد تثبيت وتوطين درامي على الأرض. إن أزمة ضياع الفاعلين البدويين هي التي دفعت بكثيرين منهم إلى المغامرة، فمنهم من نجح، خصوصاً في مغامرة الهجرة إلى الداخل ثم إلى الخارج. وقد أدى ذلك إلى نمو سريع في رأس المال المحول والموظف في تربية الماشية. كما أن عمليات التوطين التسلطي أدت إلى هدر طاقات مالية سخّرتها الدولة خصوصاً في مجالات الإسكان، حيث هجرت المدارس والتجمعات السكنية (الملاجئ) التي لم تبن على أسس مدروسة. وكان كثيرون من المخططين يسيئون فهم البداوة الرعوية فيخلطون بين مجتمع الرعاة ومربي الماشية(٥٧) الذين أصبحوا ينتمون إلى مجتمع الحضر. فكثيراً ما توضع الحلول لمساعدة المجموعات الرعوية لكأنهم يحتاجون إلى الأعلاف المصنوعة وتوفير العلاج للقطيع فقط، وفي

(٥٦) Fethia Barouni, *Nomades et sédentaires, le vécu tribal aujourd'hui* (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1987), p. 27 (rapport de stage).

(٥٧) محمد بن راشد، «سوسيولوجيا البداوة الرعوية بمنطقة الظاهر التونسي،» إشراف محمد نجيب بوطالب (شهادة الكفاءة في البحث في علم الاجتماع، تونس، ١٩٩٢)، ص ١٩.

المقابل تشرع الدولة تشريعات تضايق المراعي (التوسع في غرس الأشجار).

إن التغيرات التي حصلت في النمط البدوي أدت، منذ العقود الأولى من الاستقلال، إلى غياب كلي للبدو من البلاد التونسية، فقد أدت عمليات الاستقرار السكني وانتشار التعليم وتطور النمط الفلاحي والهجرة إلى غياب المشهد البدوي، وأصبحنا أمام نمط أنصاف بدو مترحلين. فالتبدي والترحل أصبحا حالة مختزلة في حياة الريفيين. صحيح أن أنصاف البدو أنفسهم حاصرتهم عمليات التحضر والإحياء الفلاحي، وأضحى التنقل حالة مؤقتة وجزئية، كما تنوعت مصادر دخلهم، ولم تعد كما كانت مصادر دخل أجدادهم (التجارة الصحراوية، تربية الماشية، الغزو). لقد تداخلت تربية الماشية مع غراسة الأشجار وامتلاك المساكن.

ومن الضروري ملاحظة التغيرات المورفولوجية والثقافية في الأرياف من خلال عمليات الاندماج في الفضاء الجديد والزمن الجديد. فبمثلما حصل التغير في علاقة المجموعات البدوية بفضاءاتها التقليدية (المراعي، الصحاري، المنتجعات) حصل تغير آخر في مستويات الوعي وطرق التفكير وتقسيم العمل وأساليب التنشئة. لقد دخل الراديو فاستبدل الرواية الشفوية والذاكرة الخرافية بأخبار السياسة والفن والعلم، كما دخلت الساعة فاستبدل الراعي مقاييس الزمن وتقطيعاته المرتبطة بحركة الشمس نهاراً والقمر ليلاً بالساعات اليدوية، وتوسع الانفتاح ليشمل في السنوات الأخيرة دخول التلفاز إلى الخيمة. هذه الأجهزة الدخيلة حملت معها قيماً وعادات وأساليب جديدة في حياة الرعاة ومربي المواشي في الفيافي. لقد استبدل عقد الراعي وشروطه كما تغير لباسه وطعامه، إذ أصبح يطهو الطعام ويتغذى ببعض المستحضرات والمصبّرات. كما تغيرت ثقافتهم الموسيقية وتبدلت الأذواق واتسع حيز المعارف، فأقبل المربون على تلقيح القطعان واستعمال العربات لنقلها، ودعموا التغذية بالأعلاف المركبة عند انحباس الأمطار.

أما على المستوى الاجتماعي فقد تفككت المجموعات القبلية التي كانت قائمة على التبدي، وأدى الاستقرار الجزئي إلى تجزيء الكيانات القرابية، فظهرت منذ بدايات القرن العائلات الممتدة لتحتل فضاءات رعوية أو فلاحية خاصة بها كانت تحتلها العشائر، ولم تلبث هي بدورها أن تفتّتت في حياتها

اليومية إلى عائلات صغيرة «نواتية» (العمل الفلاحي، الرعي، الطبخ، التسوق). وعلى الرغم من استمرار التضامن الجماعي القائم على توفير الأمن الاقتصادي في الفضاء الريفي المهدد، فإن النزعة الفردية استمرت في الظهور في العقود الأخيرة مع انتشار التعليم وتنوع الأعمال الأسرية، وظهور مشروعات في الريف، وارتفاع المستوى التعليمي خصوصاً لدى المرأة الريفية.

خـاتمـة

لقد سعت هذه الدراسة إلى الكشف عن مرتكزات العلاقات الأولية التي تبدو للملاحظ أكثر حضوراً في مجتمعات المغرب العربي المعاصر وفي المجتمعات المحلية، كشفاً يضع في أولوياته التحقق من الأحكام التي أفرزها الفراغ وغطتها الأغشية الايديولوجية. ولمزيد من بلورة تلك الأهداف تم التمييز بين إشكاليتين: **الأولى** نظرية، وتتعلق بأزمة المقاربات أكثر من كونها أزمة المجتمع، **والثانية** سوسيولوجية، وتتعلق بالتراوح بين التواصل والقطيعة في تفاعل المجتمع ذي التقاليد القبلية مع عمليات التنمية والتحديث.

لم يكن بالإمكان تحديد ملامح هذه الإشكالية قبل استعراض أهم النظريات التي قاربت المسألة القبلية في العالم. وقد سعى هذا الاستعراض لأن لا يكون مجرد استعراض وتلخيص في حد ذاته، فعمل على القيام بمناقشات حول أهم المفاهيم والمقولات السوسيولوجية والأنثروبولوجية.

واعتمدت هذه المناقشات على نقد ببليوغرافي لمختلف المقاربات التي تناولت بالبحث مجتمعات المغرب العربي، من المقاربة الكولونيالية إلى المقاربة الأنغلوسكسونية. وقد تم تتبع مقاربات السوسيولوجيا حول المسألة القبلية في مجتمعات الغرب العربي، والوطن العربي بشكل عام، بحثاً عن خلفيات التناول ومنازعه وبلورة للخصوصيات التي توصل إليها البحث العلمي، وذلك سعياً منا إلى وضع عملنا في إطار السياقين التراكمي والتواصلي للبحث.

لقد كانت المقاربة المفاهيمية تمثل أحد أهم الخطوات اللازمة الوجود منذ البداية، تجاوزاً لمختلف العمليات التي حصلت في البحث حول موضوع البنية القبلية، إما خلطاً أو إسقاطاً أو مغايرة. وكان من أهم المجالات التي استوجبت التوضيح الخلط الحاصل حتى اليوم بين القبلية والإثنية.

وهكذا كان لزاماً علينا اتباع دلالات مفهوم القبيلة والقبلية، بدءاً من الاصطلاح العربي القديم، وصولاً إلى الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا الحديثتين، مروراً بتحليلات ابن خلدون. إن اختلاف سياقات التناول هو الذي أدى إلى الاختلاف في تحديد مفهوم القبيلة عند الدارسين. فابن خلدون ركز على العصبية القبلية واعتبرها رابطة سيكولوجية وأقامها على النسب الواسع المتحقق بالرقابة أو بالولاء أو بالتحالف، مؤكداً دور الأرض، أي المكان الذي يشكل محور التحام الجماعة القبلية.

إن الإضافة الحقيقية هي تلك التي يحملها الواقع الاجتماعي للبحث، وهي جملة الدلالات التاريخية المحلية التي كانت مهملة لدى منظري البناء الاجتماعي في المدارس والنظريات الاجتماعية الحديثة، كالعرش والقسمة والميعاد وعلاقات الصحبة والرعية بين المجموعات القبلية في المجتمع المحلي المغاربي. بمعنى آخر فإن عولمة المفاهيم الاجتماعية زادت من غموض صورة الواقع الاجتماعي، وأخفت في كثير من الأحيان الآليات الداخلية والخصوصيات الثقافية والاجتماعية، وهكذا فليست المشكلة متأتية من أزمة مفهوم بالنسبة إلى القبيلة، وإنما أزمة مقاربات للواقع أو أزمة مجتمع وواقع في آن واحد.

إن متابعة مفهوم التغير الاجتماعي، وكذا المفاهيم القريبة منه، تجاوزت في دراستنا منطلقات الاختلاف بين النظريات، وأدت بنا إلى اعتماد مفهوم للتغير يقوم على المرونة والثراء، ما أدى إلى التوصل إلى مفهوم إجرائي لا يستثني أيَّ بُعد لعمليات التغير. وبناء على ذلك كان المفهوم الإجرائي الثاني في البحث، والمتعلق بـ «القطيعة» والتواصل، مفهوماً تغييرياً أيضاً، فهو يعبر عن حالات تواتر وجودها في الواقع الاجتماعي المدروس، حالات تقوم على التعايش بين أنماط تبدو متناقضة. إن القطيعة لا وجود لها في الواقع بمعزل عن مبدأ الاستمرارية والتواصل. كما أن التواصل لا وجود له خارج الاختلاف والمغايرة، مع كل ما ينتمي إلى الماضي القريب والبعيد: البنى والنظم والهياكل والأشياء والأشخاص.

سعياً إلى استجلاء صورة المعطى القبلي في العالم المعاصر تبين أن أغلبية الأحداث السياسية والعسكرية والدينية، التي تطبع الصراعات في «بلدان الجنوب»، تحركها نوازع ما «تحت وطنية»، كالقبلية والإثنية والطائفية. هذه

المحددات التي كثيراً ما تكون متداخلة أو متعاقبة تمثل القاسم المشترك لأغلب هذه المجتمعات. لكنها قد تكون متفاوتة الحضور بحسب اختلاف التجارب والمواقع. لقد مثلت القبيلة والإثنية في أفريقيا محور الصراع بين الأقلية والأغلبية، كما لعبت هشاشة تجارب البناء الوطني من جهة، والتحريكات الخارجية من جهة أخرى، دوراً في استمرار بؤر التوتر في المنطقة بما جعل المحللين يتحدثون عن نموذج أفريقي. هذه المتابعة تدفع الباحث إلى التوغل في الأدغال القبلية والإثنية في آسيا وأمريكا اللاتينية، ولكن الإمكانات والضرورات المنهجية حتمت الاكتفاء بالقيام بإطلالة على هذا الواقع العالمي والعودة السريعة إلى مجال الاهتمام الأساسي. هذا الواقع لم ينف متابعة الظاهرة في بعض المجتمعات الغربية التي يُفترض أنها تخلصت من هذه الظاهرة، ولكن ذلك لم يمنع من الحديث عما سمّاه مافيزولي بزمن القبائل ومراكز القوى، أو عن استخدامات الخطاب المعاصر لمفهوم القبيلة بخلفيات مغايرة، ولكنها مشابهة. حينما تحدث عن ظاهرة الجماعات المغلقة التي تتشبه بالقبيلة الأفريقية.

وما دام التاريخ العربي يمكننا من الحديث عن نموذج القبيلة العربية، فقد كان من الضروري التعرض إلى خصائص هذا النموذج وملامح تغيره. فبعد الصدمات الأولى التي أحدثها الإسلام، وبعد تجربة متفاوتة بين الأقطار العربية في صدمة الاستعمار، تمثل العلاقة بين القبيلة والدولة في الخليج والجزيرة العربيين نموذجاً مثالياً صالحاً للدراسة. فمن التحالف إلى التخالف إلى التعايش تظهر نماذج جديرة بالدراسة والرد على الأحكام المعيارية التي اكتنفت موضوع القبيلة في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

إن المقارنة بين واقع القبيلة الراهن بين المشرق والمغرب يفيد:

● حضور المعطى القبلي في الخطاب اليومي يحظى بمكانة كبيرة في المشرق أكثر من المغرب. وهذا ما يجسده أيضاً الخطاب الإعلامي السياسي والثقافي (تواتر اصطلاحات: الربع، الجيرة، الأهل، الآل، العشيرة، القبيلة...) فالقاموس القبلي الراهن غني في المشرق العربي عموماً. ولعل المراقبة التي ميزت تدخل الدولة في المغرب العربي هي التي تفسر بعضاً من هذا الاختلاف، كما أن هذه الدولة الوطنية التي أسستها النخب السياسية والثقافية اعتبرت القبيلة معطى نكوصياً يعطل البناء الوطني، بينما تعاملت

الدولة المشرقية وبخاصة الخليجية معها تعاملاً احتوائياً، بما أدى إلى التعايش بين نمطين من الحكم في شكل واحد.

● في المشرق العربي كثيراً ما تتطابق الظواهر القبلية والظواهر الطائفية، بل إن الحضور الطائفي يتخذ له لبوساً قبلياً إثنياً، بينما ساهمت التركيبة الدينية المذهبية (المالكية) في المغرب العربي في تقليص الانقسامات الاجتماعية. . . كما أن الطائفية التي كانت تتغذى بالنعرة القبلية لدى بعض المجموعات اختفت في مجتمعات المغرب العربي لأنها لم تتعمق تاريخياً. لكن هذه المجتمعات الأخيرة بقيت متفاوتة في مدى حضور البنيات القبلية بفعل اختلاف السياسات وطبائع الدول. وهكذا فإن الولاء القبلي أصبح في المغرب العربي عموماً أكثر مراقبة، خصوصاً في الحالات التي فقد فيها كثيراً من محدداته السياسية والاقتصادية بما جعله يتمظهر بأشكال سرية أو خفية أو ظرفية أو لاشعورية في بعض مظاهر الخطاب والممارسة.

لقد ساهمت تركيبة الدولة الطائفية في بعض الأقطار، والقبلية في أقطار أخرى في المشرق في إضفاء روح السماحة تجاه الخطاب والممارسة القبليين، أو تقنين بعض محددات القبيلة وتسريب الوعي القبلي إلى المجتمع الحديث، كما لعبت التنشئة الاجتماعية والثقافية لتلك المجتمعات دوراً بارزاً في إذكاء نزعات الولاء القبلي والعشائري.

لقد تعاملت الدول الوطنية في مجتمعات المغرب العربي، بأسلوب متوتر، مع المعطى القبلي الذي لم تعترف به رسمياً، بل اعتبرته عنصر شد إلى الوراء وعائقاً أمام عمليات التحديث، لكن تحليل الوقائع والمواقف بيّن أن شيئاً من المسايرة والاعتبار اكتنفا علاقة الدول بالهياكل التقليدية. لقد وُجد موقف يعترف ببقايا البناء القبلي، اعترافاً توظيفياً وتطويعياً خصوصاً في المناطق الريفية، لكنه كان يختفي وراء موقف رسمي يعلن القطيعة وعدم الاعتراف. فقد تبين أن القبيلة تلعب دوراً إيجابياً في بعض الأحيان، خصوصاً حينما تتحول إلى سلاح غير مباشر تستعمله الدولة الوطنية في بعض الأقطار (ليبيا، المغرب، تونس)، لمنع تسرب التطرف السياسي الديني إلى المجتمع الريفي (مقاومة السياسي بالاجتماعي).

ولعله من المفيد الحديث أيضاً عن خصوصيات وتجارب مختلفة في تعامل الدولة المغاربية مع المسألة القبلية بعد الاستقلال. فإذا كان المغرب يتميز بثقل

الحضور القبلي بما جعله يمثل «مختبراً قبلياً» اكتسب تقاليد الدراسة منذ فترة الاحتلال الفرنسي، مع توجه إلى تدجين هذا الحضور لصالح البناء الوطني ذي النماذج الاجتماعية والسياسية التعددية، فإن الجزائر لم تبن على هذا المعطى بسبب ما حدث للمجتمع الجزائري من تدمير سوسيولوجي بفعل عمليات الاجتثاث والاستيطان. إن عمليات التحطيم العنيف للبنى الاجتماعية في الجزائر خلال فترة الاحتلال سعياً إلى اختراق النسيج الاجتماعي، أدت إلى ردات فعل عنيفة، منها ما تشهده الجزائر الآن من ردة فعل اتخذت لبوساً أصولياً، فقد اعتبر العنف نتيجة للتهميش الثقافي والاجتماعي. وأما تونس فلم يؤد حضور القبيلة فيها، حتى وقت قريب، إلى ضغوطات تهدد الدولة بسبب العلاقة التاريخية بين القبائل والدولة المركزية. أما ليبيا فحالها أشبه بمجتمعات الخليج العربي حيث استطاعت الهويات المافوق - وطنية (الإسلام، العروبة، الأفريقانية) أن تتعايش مع الهوية المائحت - وطنية (العروشية)، حيث انبنت الدولة الوطنية في ليبيا في البداية على أسس دينية طُرقية، ثم انبنت في مرحلة ثانية على أسس قبلية وجهوية. أما في موريتانيا فقد وظفت الدولة الوطنية التقسيمات القبلية والإثنية في عمليات توزيع السلطة وتقسيم العمل السياسي والاجتماعي.

هذا ما دفعنا إلى تحليل أهم خصائص القبيلة المغاربية وتحديد مؤشرات تصنيفها، فضلاً عن توضيح علاقتها بالدولة في إطار ما سمي بـ «المخزنة».

يمثل توظيف شبكة العلاقات القرابية في الأنشطة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية أهم مظاهر استمرارية الجماعات الأولية وحضورها الفاعل في المجتمع المحلي ذي التقاليد القبلية العريقة. وتمثل استراتيجيات العمل السياسي المحلي والجهوي مجالاً خصباً لإحياء العلاقات القرابية بمعانيها الضيقة والواسعة. وهذا ما أدى ببعض المجموعات إلى الاستنجاد بالهوية القبلية التي عادة ما يحركها عاملا النفوذ السياسي للجماعة من جهة، والمردودية الموسمية للأرض (توفر المرعى وإمكانية الحراثة) من جهة ثانية. فالأرض والسياسة، أو بمعنى آخر موسم الانتخاب وموسم الحراثة في الأرض الجماعية، يمثلان اثنتين من أهم فرص استنهاض الهوية القبلية في الأرياف المغربية.

لقد كان من الضروري أن تتابع هذه التحولات التي أصابت النسيج الاجتماعي، في المكان وفي الزمان. ذلك أن تفكيك البناء القبلي لم يكن مجرد

إجراء قانوني ولا مجرد قرار سياسي، إنه كان عبارة عن عملية معقدة ومستمرة لعبت فيها إجراءات الحركة الوطنية، ثم الدولة الوطنية وتأثيرات المحيط العالمي، أدواراً أساسية.

وكانت الدولة التقليدية في بلاد المغرب، باعتبارها دولة «باترمونيالية»، تحتكر أدوات العنف السياسية والعسكرية، وتتملك موارد المجتمع الاقتصادية عبر النظام الضريبي. كما كانت تعتمد على سلالة تتوارث الحكم وتحتكر مشروعيته، ذلك ما جعل علاقة المجتمع المحلي بهذه الدولة علاقة متوترة، فالاندماج بين السلطة المركزية وبين المناطق الداخلية بقي محكوماً بجدلية الإخضاع والتمرد. إن منطق النظام القبلي كان يقوم على أن القبائل، حينما تعيش علاقات سلم مع السلطة المركزية، كانت تتوجه إلى داخلها لتنشب علاقات صراع في فضاءاتها التقليدية، أما حينما يتأجج الصراع بين القبائل شبه المستقلة والمستقلة والدولة، فإن مظاهر الصراع الداخلي فيها وفي ما بينها تخفت.

على أن تصوير حالة الصراع على المستوى الوطني والمحلي في آن واحد يجب أن لا يتحول إلى حالة درامية، كثيراً ما ضخمتها أعمال الدراسين الغربيين حينما حولت ظاهرة العنف إلى حالة دائمة. فالصراع لا ينفي السلم، مثلما لا ينفي التحالف والتضامن. ولعل تبلور مشاعر الاندماج الوطني الجنيني في حركة القبائل التي كانت تمزقها الصفوف (الإخوة الأعداء) حينما واجهت الاحتلال العسكري ومع تشكيلها بدايات المقاومة المشتركة، يمثل خير دليل على هذا التعاون.

إن مفهوم الإدماج باعتباره يمثل توسيعاً لمجال الانتماء أو ضبطاً له ومحاصرة لعوامل التشرذم والانقسام في الفضاء الوطني جاء، كمفهوم سياسي وإجراء تغييري، موجهاً إلى الأرياف والجهات الداخلية والجماعات المهمشة. كما مثل الإدماج الوطني محور الإجراءات التغييرية المتعلقة بالوعي التي رفعتها النخب الوطنية قبل الاستقلال وحتى بناء الدول الوطنية.

لقد أدت متابعة المسألة إلى استخلاص النتائج التالية:

- استفادة الاستعمار في تونس من التجربة الجزائرية، فلم يتعامل مع الحالة التونسية بالطريقة نفسها، مقلصاً من عنفه، معتمداً على الالتفاف حول المجموعات القبلية مثلما اعتمد على سياسة «فرق تسد».

ـ لم يكن وارداً في سياسات الدولة الاستعمارية تفكيك البنى القبلية، إلا في الحالات التي كانت تهدد فيها مصالحه بشكل مباشر، لكن التحطيم العسكري كان يتغلب على التحطيم الاجتماعي.

ـ في حالات عديدة كانت السلطات الإدارية والعسكرية للاحتلال الفرنسي تغذي النوازع والنعرات القبلية وتذكّي الصراعات، وما يجنيه المجتمع المحلي اليوم من توترات تعيد إنتاج المشاعر القبلية في بعض الجهات، من خلال مشكل أراضي العروش، سوى إحدى أهم نتائج هذا الموقف المشبوه[1].

اعتمدت الدراسة في نهايتها على نموذج المثال التونسي في مقاومة القبيلة، وهو نموذج لا يكاد يكون مختلفاً عن تجربة الأقطار المغاربية الأخرى على رغم خصوصيته. فبالانتقال إلى المرحلة الوطنية بشقيها، (الحركة) و(الدولة)، يتضح الانتقال التدريجي من مخاطبة القبيلة إلى مخاطبة الشعب. لقد وظفت الحركة الوطنية في مقاومتها للاحتلال الهويات المافوق ـ وطنية (العروبة والإسلام) وأدمجتها في مشروعها التحريري وجعلت منها أحد عناصر البناء المنشود. ولكنها في المقابل لم تلغ الهويات الماتحت ـ وطنية، بل وظّفتها وجعلت منها دوائر مقاومة امتدت بشكل جغرافي، وشكلت قلاعاً حصينة (حسب تعبير جاك بيرك). ويمثل النموذجان الجزائري كما يتمثل في عبد القادر، والليبي كما يتمثل في عمر المختار، أفضل دلائل الارتكاز القبلي في الحركات الوطنية المغاربية.

وبمتابعة حجم الإجراءات التغييرية في المنطقة بعد الاستقلال، تبين أن حصول الاندماج الوطني لم يلغ علاقة المجتمع المحلي بتاريخه. هذه العلاقة لم تكن مجرد علاقة استذكار أو استلهام تراثي، بل هي تتجاوز ذلك إلى إعادة إنتاج العلاقات القبلية في كثير من المناسبات. صحيح أن القبيلة تفككت الآن هيكلياً وبنيوياً، ولكنها استمرت ثقافياً ونفسياً ووظيفياً، وذلك ما يجد تفسيره في عاملين:

ـ ضعف حجم التحولات على المستوى الاقتصادي، فلم تحظ الجهات القبلية بعد الاستقلال بتحويل البنى الاقتصادية والاجتماعية تحويلاً جذرياً يؤدي إلى قطع دابر النماذج الاجتماعية للنمط الرعوي والفلاحي البسيط، الذي ظل محافظاً على وجوده بالاستناد إلى الهياكل التقليدية، التي خف تأثيرها

ولكنها كانت تتحرك بشكل لارسمي متخفية في أثواب عديدة.

- ضعف أداء التنظيمات السياسية والثقافية والاجتماعية في علاقتها بالفاعلين الاجتماعيين، وهذا ما أدى إلى تعايش عدة متناقضات يجسدها الانتماء المزدوج إلى تنظيمات مدنية رسمية وتنظيمات تقليدية غير رسمية.

المـراجـع

١ ـ العربيـة

كتب

ابراهيم، سعد الدين (محرر). **المجتمع والدولة في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٨. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي)

ابن أبي دينار، أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم. **المؤنس في أخبار أفريقيا وتونس**. تحقيق وتعليق محمد شمام. ط ٣. تونس: المكتبة العتيقة، [١٩٦٧]. (من تراثنا الإسلامي؛ ٣)

ابن أبي الضياف، أبو زيد أحمد. **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**. تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار. تونس: كتابة الدولة للثقافة والأخبار، ١٩٦٣ ـ ١٩٦٦. ٨ ج.

ــــ . ــــ . [د.م.: د.ن.]، ١٩٧١.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. بيروت: دار الكتاب، ١٩٦٨.

ــــ . **المقدمة**. بيروت: دار الكتاب؛ دار إحياء التراث العربي، [د.ت.].

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**.

ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار

صادر، [د.ت.]. ١٥ ج.

أبو غانم، فضل علي أحمد. **البنية القبلية في اليمن بين الاستمرار والتغير.** القاهرة: مطبعة الكاتب العربي، ١٩٨٥.

ـــــ . **القبيلة والدولة في اليمن.** القاهرة: دار المنار، ١٩٩٠.

أمين، سمير. **المغرب العربي الحديث.** ترجمة كميل ق. داغر. ط ٢. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١.

انجلز، فريدريك. **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة: لمناسبة أبحاث لويس هنري مورغان.** موسكو: دار التقدم، [ـ ١٩؟؟].

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

بن حسن، محمد. **القبائل والأرياف المغربية في العصر الوسيط.** تونس: دار الرياح الأربع، ١٩٨٦. (قراءات جديدة للتاريخ العربي)

بن طاهر، جمال. **الفساد وردعه: الردع المالي وأشكال المقاومة والصراع بالبلاد التونسية، ١٧٠٥ ـ ١٨٤٠.** تقديم محمد الهادي الشريف. تونس: كلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٥. (سلسلة التاريخ (جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس)؛ ١)

بنسالم، ليليا [وآخرون]. **الأنتربولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي.** ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨.

بو حديبة، عبد الوهاب. **لأفهم فصول عن المجتمع والدين.** تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩٢.

بو رقيبة، الحبيب. **خطب.** تونس: وزارة الإعلام، [د.ت.].

بو رقية، رحمة. **الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١.

بودون ولازارسفيلد (مشرفان). **موسوعة مناهج علم الاجتماع: مصطلح علم الاجتماع.** ترجمة فؤاد شاهين وخليل أحمد خليل. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨١.

تشابجي، عبد الرحمان. **المسألة التونسية والسياسة العثمانية، ١٨٨١ ـ ١٩١٣.** نقله من الفرنسية وعلق عليه عبد الجليل التميمي. تونس: دار الكتب الشرقية، ١٩٧٣.

التميمي، عبد الجليل. **الروابط الثقافية المتبادلة بين تونس وليبيا ووسط وغرب أفريقيا خلال العصر الحديث.** تونس: منشورات المجلة التاريخية المغربية، ١٩٨١. (منشورات المجلة التاريخية المغربية؛ العدد ٧)

ـــــ (جامع). **تحية تقدير للأستاذ الساحلي أوغلو.** زغوان، تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ١٩٩٧.

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي.** ط ٢. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢.

التيجاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد. **رحلة التيجاني.**

التير، مصطفى عمر. **مسيرة تحديث المجتمع الليبي: مواءمة بين القديم والجديد.** بيروت: معهد الإنماء العربي؛ طرابلس، الجمهورية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية: الهيئة القومية للبحث العلمي، ١٩٩٢. (الدراسات الاجتماعية)

تيرنر، بريان. **ماركس ونهاية الاستشراق.** ترجمة يزيد صايغ. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١.

التيمومي، الهادي. **الاستعمار الرأسمالي والتشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية: الكادحون الخماسة في الأرياف التونسية، ١٨٦١ ـ ١٩٤٣.** صفاقس: دار محمد علي الحامي، ١٩٩٩. ٢ ج. (السلسلة ٤، تاريخ؛ المجلد ٣٣)

الجابري، محمد عابد. **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي.** الدار البيضاء: [د. ن.]، ١٩٨٢.

ـــــ . **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته.** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)

جدي، أحمد. **قبيلة الفراشيش في القرن التاسع عشر**. زغوان، تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ١٩٩٦.

جوليان، شارل اندري. **تاريخ أفريقيا الشمالية**. تعريب محمد مزالي والبشير بن سلامة. ط ٥. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٣. ٢ ج.

حجازي، محمد عزت [وآخرون]. **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٧)

الحشائشي، محمد بن عثمان. **الرحلة الصحراوية عبر أراضي طرابلس وبلاد التوارق**. قدم لها وعلق عليها وراجع ترجمتها إلى العربية محمد المرزوقي. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٨.

الخوري، فؤاد اسحق. **السلطة لدى القبائل العربية**. لندن: دار الساقي، ١٩٩١. (بحوث اجتماعية؛ ٩)

ـــــ. **القبيلة والدولة في البحرين: تطور نظام السلطة وممارستها**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣. (الدراسات الاجتماعية والانتربولوجية)

رضا، محمد جواد. **صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي: أزمات التنمية وتنمية الأزمات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

سعيد، ادوارد و. **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**. نقله إلى العربية كمال أبو ديب. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١.

سلامة، بيير [وآخرون]. **جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٢.

شرابي، هشام. **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧. (سلسلة السياسة والمجتمع)

الشريف، محمد الهادي. **تاريخ تونس، من عصور ما قبل التاريخ إلى الاستقلال**. تعريب محمد الشاوش ومحمد عجينة. ط ٢. تونس: سراس للنشر، ١٩٨٥. (ما يجب أن تعرفه عن؛ ١)

الشماخي، أبو العباس أحمد بن سعيد. **كتاب السير**. تحقيق محمد بن حسن.

ضريف، محمد. **النسق السياسي المغربي المعاصر: مقاربة سوسيو ـ سياسية**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩١.

العجيلي، التليلي. **الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية، ١٨٨١ ـ ١٩٣٩**. [تونس]: جامعة تونس ١، كلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٢. (سلسلة التاريخ؛ مجلد ٢)

عودة، محمود. **الفلاحون والدولة: دراسات في أساليب الإنتاج والتكوين الاجتماعي للمجتمع التقليدي**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٢. (سلسلة علم الاجتماع المعاصر؛ ٢٨)

غربال، محمد شفيق (مشرف). **الموسوعة العربية الميسرة**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٧.

غليون، برهان. **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

غيث، محمد عاطف (محرر). **قاموس علم الاجتماع**. مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠.

فالونسي، لوسيت. **المغرب العربي قبل احتلال الجزائر، ١٧٩٠ ـ ١٨٣٠**. ترجمة حمادي الساحلي. تونس: سراس للنشر، ١٩٩٤.

الفهري، محمد البشير بن عبد الله الفاسي. **قبيلة بني زروال، مظاهر حياتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية**. الرباط: [د. ن.]، ١٩٦٢. (مطبوعات المركز الجامعي للبحث العلمي، كلية الآداب. بيانات ومستندات؛ جزء ٢٢)

القذافي، معمر. **الكتاب الأخضر**.

القسنطيني، الكرّاي. **الأرياف المحلية والرأسمال الاستعماري: ظهير صفاقس، ١٨٩٢ ـ ١٩٢٩**. تونس: كلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٢. (سلسلة التاريخ؛ مجلد ٤)

ليسير، فتحي. **قبائل أقصى الجنوب التونسي تحت الإدارة العسكرية الفرنسية: نجع ورغمة نموذجاً، ١٨٨١ ـ ١٩٣٩**. تقديم محمد الهادي الشريف.

زغوان، تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ١٩٩٨.

ماركس، كارل وفريدريك انجلز. **الماركسية والجزائر**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

ماركس، كارل [وآخرون]. **كتابات ماركسية حول المغرب، ١٨٦٠ - ١٩٢٥**. أعدّها وعلق عليها عبد الله ساعف؛ تقديم بيار سلامة؛ ترجمة السعيد المعتصم. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧. (سلسلة المعرفة التاريخية)

مجموعة من الباحثين. **شبه جزيرة جرجيس عبر التاريخ**. إعداد وتنسيق سالم لبيض وعلي درين؛ توطئة بقلم أحمد فريعة. تونس: جمعية المحافظة على التراث بشبه جزيرة جرجيس؛ مركز الدراسات والتنمية والإنجاز الفني، ١٩٩٥.

المحمدي، علي. **السلطة والمجتمع في المغرب: نموذج آيت باعمران**. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٩. (سلسلة المعرفة التاريخية)

المرزوقي، محمد. **صراع مع الحماية**. تونس: دار الكتب الشرقية، ١٩٧٣. (معارك وأبطال؛ ٢)

مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم؛ [الرياض]: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٥. ٢ ج.

المنوبي، خالد. **الهجرة الداخلية في تونس**. [تونس]: جامعة الدول العربية، ١٩٨٦. (سلسلة دراسات حول السكان والتنمية في الوطن العربي؛ ٩)

ميتشيل، دينكن (محرر). **معجم علم الاجتماع**. ترجمة ومراجعة إحسان محمد الحسن. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦.

النويري، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد. **نهاية الأرب في فنون الأدب**.

الهراس، المختار. **تطور الهياكل القبلية شمال غرب المغرب: انجزة كنموذج**. [الرباط]: المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، [١٩٨٨].

الهرماسي، عبد اللطيف. **الدولة والتنمية في المغرب العربي: تونس أنموذجاً**.

تونس: سراس للنشر، ١٩٩٣. (آفاق مغاربية؛ ١١)

الهرماسي، محمد عبد الباقي. **المجتمع والدولة في المغرب العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة)

ـــــ . ـــــ . ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة)

الوردي، علي. **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث**. بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٥.

وناس، المنصف. **الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي**. تونس: سراس للنشر، ١٩٩٥.

دوريات

إيڤانز ـ بريتشارد، أ. «النظام السياسي عند النوير.» ترجمة وليد حمارنة. **الفكر العربي**: السنة ٣، العدد ٢٢، أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨١.

باسكون، بول. «التجزؤ والتراتب في المجتمع القروي المغربي.» **الواقع** (بيروت): السنة ١، العدد ٣، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨١.

الحياة: ـ/٦/١٩٩٣.

الخطيبي، عبد الكبير. «المراتب الاجتماعية في المغرب قبل الاستعمار: النظريات.» **المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع**: العدد ٢، ١٩٧٥.

راسمال، عبد العزيز. «بنية المجتمع البدوي منذ الاستقلال (الجزائر).» **علم الاجتماع** (معهد علم الاجتماع، الجزائر): العدد ٣، ١٩٨٧.

الزين، عبد الفتاح. «السوسيولوجيا في المغرب: من إعلان الحماية الفرنسية إلى المرحلة الراهنة.» **المستقبل العربي**: السنة ١٣، العدد ١٤٦، نيسان/أبريل ١٩٩١.

عمايرية، حفناوي. «في تشكل الوعي الحديث بالريف التونسي: من القبيلة إلى الوطنية.» **الحياة الثقافية** (تونس): العدد ٧٣، ١٩٩٦.

عنصر، العياشي. «أزمة أم غياب علم الاجتماع.» **المستقبل العربي**: السنة ١٣، العدد ١٣٧، تموز/يوليو ١٩٩٠.

الكراسات التونسية: السنتان ٣٧ ـ ٣٨، الأعداد ١٤٥ ـ ١٤٨، ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩.

لبيض، سالم. «قراءة في علاقة مجتمع عكارة بالسلطة المركزية في تونس بين ١٨٥٠ و١٩٠٧.» *Ibla*: no. 177, 1996.

مصطفى، فضة. «حول مفهوم القبيلة في علم الاجتماع الاستعماري.» **الثقافة الجديدة** (المغرب): العدد ٢٩، ١٩٨٣.

ناصر، محمد صالح. «الطوارق، ملوك الصحراء.» **المنهل**: العدد ٥٠٢، ١٩٩٣.

ناصر، مليكة. «الطوارق، الرجال، الرزق.» **الجيل**: السنة ١٢، العدد ٦، ١٩٩١.

الهرماسي، محمد عبد الباقي. «المغرب العربي المعاصر: الخصائص المؤسسية والايديولوجية للبناء السياسي.» **المستقبل العربي**: السنة ٨، العدد ٨٤، شباط/فبراير ١٩٨٦.

هنية، عبد الحميد. «الملكية والأسرة عند بعض القبائل التونسية في بداية القرن ١٨.» **الكراسات التونسية**: السنة ٣٠، العددان ١٢١ ـ ١٢٢، ١٩٨٢.

الوسط: ٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢.

ولد أباه، السيد. «الدولة الوطنية وأزمة الشرعية في موريتانيا.» **حقائق**: العدد ٣٤٩، ١٩٩٢.

ندوات، مؤتمرات

أعمال الملتقى الثاني لأجيال علماء الاجتماع العرب، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، أصيلة، المغرب، ١٩٩٠.

أعمال الندوة الدولية السابعة حول المقاومة المسلحة في تونس في القرنين التاسع عشر والعشرين: المنعقدة أيام ١٨ و١٩ و٢٠ نوفمبر، ١٩٩٣.... تنسيق الهادي جلاب. تونس: جامعة تونس الأولى، المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، ١٩٩٥.

التحولات الراهنة في المجتمعات الريفية المغاربية، أعمال ندوة قسم علم الاجتماع، بيت الحكمة، نيسان/أبريل ١٩٩٣. تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٥.

القبيلة في المغرب العربي، ندوة الجمعية التونسية للمؤرخين الجامعيين، تونس، أيار/مايو ١٩٨٢.

ملتقى الإمام ابن عرفة. تونس: طبع وزارة الثقافة، ١٩٧٧.

رسائل، أطروحات

بن راشد، محمد. «سوسيولوجيا البداوة الرعوية بمنطقة الظاهر التونسي.» إشراف محمد نجيب بو طالب. (شهادة الكفاءة في البحث في علم الاجتماع، تونس، ١٩٩٢).

بن طاهر، جمال. «الفساد وردعه بالبلاد التونسية.» (أطروحة دكتوراه، المرحلة الثالثة في التاريخ، تونس، ١٩٨٥).

بو طالب، محمد نجيب. «التكوين الاجتماعي القبلي بين التغير والاستمرار: الجنوب الشرقي التونسي من الاندماج القبلي إلى الاندماج الوطني.» (أطروحة دكتوراه دولة في علم الاجتماع، تونس، ١٩٩٩).

الجويلي، محمد. «الهوية والاندماج، دراسة مونوغرافية لأقلية سوداء بالجنوب الشرقي التونسي «عبيد غبنتن» نموذجاً.» (شهادة الكفاءة في البحث في علم الاجتماع، تونس، ١٩٩٢).

حفيظ، عبد الوهاب. «تطور الشرعية السياسية والممارسة الدستورية في المغرب العربي: حالة تونس.» (أطروحة دكتوراه، تونس، ١٩٩٤).

العربي، البشير. «التحولات والبناء القبلي ومستويات التنمية في حامة بني زيد بالجنوب التونسي.» (شهادة الكفاءة في البحث، كلية العلوم الإنسانية

والاجتماعية، تونس، ١٩٩١).

الغول، رضا. «الجمعيات الخيرية بتونس قبل الاستقلال.» (رسالة الكفاءة في البحث في علم الاجتماع، تونس، ١٩٩٣).

ليسير، فتحي. «الاستعمار الفرنسي وقبائل أقصى الجنوب التونسي: مثال الودارنة، ١٨٨٢ - ١٩١٨.» (شهادة الكفاءة في البحث في التاريخ، تونس، ١٩٨٧).

ـــــ . «نجع ورغمة تحت الإدارة العسكرية، ١٨٨١ - ١٩٣٩.» (شهادة التعمق في البحث في التاريخ، تونس، ١٩٩١).

وثائق

قائمة مشيخات قيادة تطاوين. «الأرشيف الوطني.» ١٩٢٥.

«وثيقة ميعاد الودارنة.» [١٨٣٠]. نسخة خاصة.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abdelmoula, Mahmoud. *Jihad et colonialisme: La Tunisie et la tripolitaine, 1914-1918: De la guerre sainte à la guerre juste*. Tunis: Ed. tiers-monde, 1987.

Afrique plurielle, Afrique actuelle: Hommage à Georges Balandier. [Ont participé Alfred Adler... [et al.]]. Paris: Karthala, 1986. (Collection «hommes et sociétés»)

Ali, Amahan [et al.]. *Jbala: Histoire et société: Etudes sur le Maroc du nord-ouest*. Coordination Ahmed Zouggari et Jawhar Vignet-Zunz. Paris: Centre national de la recherche scientifique; Casablanca: Wallada, 1991. (Collection «sciences humaines»)

Amri, Laroussi. *Pour une sociologie des ruptures: La Tribu au Maghreb médiéval*. Université de Tunis I, faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1997. 2t. (Série sociologie: 2ème; vol. VI)

Anderson, Lisa. *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986. (Princeton Studies on the Near East)

Ashkenazi, Touvia. *La Tribu arabe: Ses éléments*. Paris: Editions anthropos, 1946.

Attia, Habib. *Les Hautes steppes tunisiennes, de la société pastorale à la société paysanne*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1977.

Augustin, Bernard. *L'Evolution du nomadisme*. Alger: [s. n.], 1906.

Baduel, Pierre-Robert. *Société et émigration temporaire au Nefzaoua (sud-tunisien)*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1980.

Balandier, Georges. *Anthropologie politique....* 2ème éd. revue. Paris: Presses universitaires de France, 1969. (SUP. Le Sociologue; 12)

———. *Sens et puissance: Les Dynamiques sociales*. 3ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

Barouni, Fethia. *Nomades et sédentaires, le vécu tribal aujourd'hui*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1987. Rapport de stage.

Ben Bachir, Saïd. *L'Administration locale du Maroc*. [Préf. de Jean Garagnon]. Casablanca: Impr. royale, 1969.

Benachenhou, Abdellatif. *Connaissance du Maghreb: Notions d'éthnographie, d'histoire et de sociologie*. Alger: Editions populaires de l'armée, [1971].

———. *L'Exode rural en Algérie*. [Algiers]: Centre de recherches en économie appliquée, [198-].

Berque, Jacques. *L'Intérieur du Maghreb: XVe-XIXe siècles*. [Paris]: Gallimard, 1978. (Bibliothèque des histoires)

———. *Structures sociales du haut-atlas*. Paris: Presses universitaires de France, 1955.

——— et Paul Pascon. *Structures sociales du haut-atlas, suivi de retour aux Seksawa*. 2ème éd. rev. et augm. Paris: Presses universitaires de France, [1978]. (Sociologie d'aujourd'hui)

Le Bœuf. *Les Confins de la Tunisie et de la tripolitaine*. [Paris]: Berger-Levrault, 1909.

Bonte, Pierre [et al.] (dirs.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

Bouhdiba, Abdelwahab. *A la recherche des normes perdues*. [Tunis]: Maison tunisienne de l'édition, [1973?].

———. *Quêtes sociologiques: Continuités, et ruptures au Maghreb*. Tunis: Cérès, 1995.

Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève: Droz, 1972. (Travaux de droit d'économie, de sociologie et de sciences politiques; no. 92)

———. *Sociologie de l'Algérie*. Paris: Presses universitaires de France, 1963.

———. ———. 6ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1980. (Que sais-je?; no. 802)

——— et Abdelmalek Sayad. *Le Déracinement; la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie.* [Paris]: Editions de minuit, [1964]. (Grands documents; 14)

——— et Loïc J. D. Wacquant. *Réponses: Pour une anthropologie réflexive.* Paris: Seuil, 1992.

Bourqia, Rahma et Nicholas Hopkins (éds.). *Le Maghreb: Approche des mécanismes d'articulation.* Rabat: Al Kalam, 1991.

Boutéfnouchet, Mostefa. *La Famille algérienne: Evolution et caractéristiques récentes.* Alger: Société nationale d'édition et de diffusion, 1980.

Carett, Antoine Ernest Hippolyte. *[Etudes sur la kabilie, proprement dite].* Paris: Impr. nationale, 1848. 2 vols. (Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842; 4-5)

Cauneille, A. *Les Chaanba (leur nomadisme), évolution de la tribu durant l'administration française.* Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1968.

Chaulet, Claudine. *La Terre, les frères et l'argent: Stratégie familiale et production agricole en Algérie depuis 1962.* Alger: Office des publications universitaires, 1987. 3 vols.

Cohen, Ronald and John Middleton (eds.). *From Tribe to Nation in Africa; Studies in Incorporation Processes.* New York: [n. pb.], 1970.

Copans, Jean. *La Longue marche de la modernité africaine: Savoirs, intellectuels, démocratie.* Postface d'Immanuel Wallerstein. Paris: Karthala, 1990. (Les Afriques)

Coté, Marc. *Mutations rurales en Algérie: Le Cas des hautes plaines de l'est.* Alger: Office des publications universitaires; Paris: Centre de recherche et d'études sur les sociétés, [1979].

Coulon, Alain. *L'Ethnométhodologie.* Paris: Presses universitaires de France, 1987. (Que sais-je ?)

Dakhlia, Jocelyne. *L'Oubli de la cité: La Mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien.* Paris: Découverte, 1990. (Textes à l'appui. Série anthropologie)

Daoud, Zakia. *Pénétration du capitalisme dans la confédération de tribu de Zammour.* Maroc: [s. n., s. d.].

Davis, John. *Le Système libyen: Les Tribus et la révolution.* Traduit de l'anglais par Isabelle Richet. [Paris]: Presses universitaires de France, 1990.

Dictionnaire de sociologie. [Paris]: Librairie Larousse, 1990.

Dictionnaire des sciences humaines. [Paris]: Nathan, 1990.

Doutté, Edmond. *Magie et religion dans l'Afrique du nord.* Alger: A. Jourdan, 1908.

Dumas, P. *Rapport sur les populations indigènes et la terre collective des tribus en Tunisie.* Tunis: [s. n.], 1912.

Durkheim, Emile. *De la division du travail social.* 7ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1960.

———. ———. 10ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1978.

Duvignaud, Jean. *Chebika, mutations dans un village du Maghreb.* [Paris]: Gallimard, 1968.

Eickelman, D. F. *Oman's Next Generation: Challenges and Prospects.* Washington, DC: [n. pb.], 1988.

Encyclopaedia Universalis. Leiden: [The Encyclopaedia], 1978. 22 vols.

Encyclopédie de l'islam. Leiden: Saris, 1978.

Etienne, Bruno [et al.]. *Problèmes agraires au Maghreb.* Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1977.

Etudes maghrébines: Mélanges Charles-André Julien. Paris: Presses universitaires de France, 1964.

Evans- Pritchard, E. E. *Les Nuer, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote.* Traduit de l'anglais par Louis Evrard; préface de Louis Dumont. [Paris]: Gallimard, 1968. (Bibliothèque des sciences humaines)

Eventail de l'histoire vivante, hommage à Lucien Febvre offert [à l'occasion de son 75e anniversaire] par l'amité d'historiens, linguistes, géographes, économistes, sociologues, éthnologues. Paris: A. Colin, 1953. 2 vols.

Ferchiou, Sophie (dir.). *Hasab wa nasab: Parenté, alliance et patrimoine en Tunisie.* Préface de Françoise Héritier-Augé. Paris: Centre national de recherches de logique, 1992. (Sociétés arabes et musulmanes; 7)

Ganiage, Jean. *Les Origines du protectorat français en Tunisie, 1861-1881.* 2ème éd. [Tunis]: Maison tunisienne de l'édition, 1968.

Geertz, Clifford, Hildred Geertz and Lawrence Rosen. *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis.* With a photographic essay by Paul Hyman. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1979.

——— (ed.). *Old Societies and New-states; the Quest for Modernity in Asia and Africa.* [New York]: Free Press of Glencoe; London: Collier-Macmillan, [1963].

Gellner, Ernest. *Saints of the Atlas.* London: Cambridge University Press, 1969.

——— and Charles Micaud (eds.). *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa.* London: Duckworth, 1973.

Godelier, Maurice. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie.* Paris: F.

Maspéro, 1977. 2 vols. (Petite collection Maspéro; 190-191)

Hanoteau, A. et A. Letourneux. *La Kabylie et les coutumes kabyles.* Paris: Impr. nationale, 1872-1873. 3 vols.

Held, Jean-Françis (dir.). *Les Dernières tribus.* [Paris]: L'Evènement du jeudi; Flammarion, 1988.

Hermassi, Elbaki. *Etat et société au Maghreb: Etude comparative.* Préface de Maxime Rodinson. Paris: Editions anthropos, [1975].

Hersi, Abdurahman. *Les Mutations des structures agraires en Algérie depuis 1962.* Préf. d'Yves Bouchut. Alger: Office des publications universitaires, 1981.

Jamous, Raymond. *Honneur et baraka: Les Structures sociales traditionnelles dans le rif.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme, 1981. (Atelier d'anthropologie sociale)

Khuri, Fuad I. *Tribe and State in Bahrain: The Transformation of Social and Political Authority in an Arab State.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1980. (Publications of the Center for Middle Eastern Studies; no. 14)

Kilani, Mondher. *La Construction de la mémoire: Le Lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar.* Genève: Labor et Fides, 1992. (Religions en perspective; 5)

———. *Mythe, trace et histoire; l'identité lignagère dans une société oasienne.* Lausanne: Institut d'anthropologie et de sociologie, 1989.

Lacoste, Ives. *Ibn Khaldoun: Naissance de l'histoire, passé du tiers monde.* 4ème éd. Paris: F. Maspéro, 1978. (Textes à l'appui: Histoire classique)

Lahmar, Mouldi. *Du mouton à l'olivier: Essai sur les mutations de la vie rurale maghrébine.* Tunis: Cérès, 1994. (Horizon maghrébin)

Lapassade, Georges. *L'Ethnosociologie: Les Sources anglo- saxonnes.* Paris: Méridiens Klincksieck, 1991. (Collection «analyse institutionnelle»)

Leveau, Rémy. *Le Fellah marocain, défenseur du trône.* Préf. de Maurice Duverger. Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, [1976]. (Cahiers de la fondation nationale des sciences politiques; no. 203)

Liabes, Djillali. *Etudes sur les pôles et arrière pays.* [Alger]: Association algérienne pour la recherche démographique, économique et sociale, 1980.

Louis, André. *Nomades d'hier et d'aujourd'hui dans le sud tunisien.* Aix-en-Provence: Edisud, 1979. (Collection mondes méditerranéens)

Maffesoli, Michel. *Le Temps des tribus: Le Déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse.* Paris: Méridiens Klincksieck, 1988. (Collection «sociologies au quotidien»; 0750-9685)

———. *La Transfiguration du politique: La Tribalisation du monde*. Paris: B. Grasset, 1992.

Marchesin, Philippe. *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*. Paris: Karthala, 1992. (Collection «hommes et sociétés»)

Martel, André. *Les Confins saharo-tripolitains de la Tunisie, 1881-1911....* Paris: Presses universitaires de France, 1965. 2 vols. (Publications de l'université de Tunis, faculté des lettres et sciences humaines, 4ème série, histoire; 5)

Martin, A.- G.- P. *Précis de sociologie nord-africaine*. Paris: E. Leroux, 1913-1920.

Masqueray, Emile. *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*. Paris: E. Leroux, 1886.

Maunier, René. *Mélanges de sociologie nord-africaine*. Paris: F. Alcan, 1930.

Monchicourt, Charle. *La Steppe tunisienne chez les Frechich et les Majeur*. Tunis: [s. n.], 1906.

Montagne, Robert. *Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc*. Casablanca: Afrique orient, [1989]. (Collection archives)

Mouvements nationaux d'indépendance et classes populaires aux XIXe et XXe siècles en occident et en orient. Paris: A. Colin, 1971. 2 vols.

Nouschi, André. *Espace et vie politique dans le Maghreb contemporain: De la tribu à l'état à la nation*. Milan: A. Guiffré, 1970.

Ouitis, A. *Les Contradictions sociales et leur expression symbolique dans le Sétifois*. Alger: Société nationale d'édition et de diffusion, 1977. (Documents du centre de recherches anthropologiques, préhistoriques, et ethnographiques; 3)

Pascon, Paul. *Le Haouz de Marrakech*. Rabat: [s. n.], 1977. 2 vols.

Pellissier de Reynaud, Henri Jean François. *Description de la régence de Tunis*. Paris: Impr. impériale, 1853. (Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842; 16)

———. *Les Mœurs et les institutions sociales des populations indigènes du nord de l'Afrique*. [s. l.: s. n.], 1954.

Rézette, Robert. *Les Partis politiques marocains*. Préf. de Maurice Duverger. Paris: A. Colin, 1955. (Cahiers de la fondation nationale des sciences politiques; no. 70. Partis et élections)

Romey, Alain. *Les Sa'id atba de N' Goussa: Histoire et état actuel de leur nomadisme*. Paris: L'Harmattan, 1983.

Santucci, Jean- Claude et Habib El Malki (dirs.). *Etat et développement dans le monde arabe: Crises et mutations au Maghreb*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1990. (Collection «études de l'annuaire de l'Afrique du nord»; 0242- 7540)

Sur le féodalisme. Paris: Editions sociales, [1971].

Sylla, Lanciné. *Tribalisme et parti unique en Afrique noire: Esquisse d'une théorie générale de l'intégration nationale*. Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1977.

Tekari, Béchir. *Du cheikh à l'omda: Institution locale traditionnelle et intégration partisane*. [Tunis]: Faculté de droit et des sciences politiques et économiques de Tunis, centre d'études, de recherches et de publications, 1981. (Série études de droit et d'économie; v. 19)

Tunisie, secrétariat général. *Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie*. Chalon-sur-Saone: Impr. française et orientale E. Bertrand, 1900.

Turner, Bryan S. *Marx and the End of Orientalism*. London; Boston, MA: Allen and Unwin, 1978. (Controversies in Sociology; 7)

Valensi, Lucette. *Fellahs tunisiens: L'Economie rurale et la vie des campagnes au 18^{e} et 19^{e} siècles*. Paris: Mouton, 1977. (Civilisations et sociétés; 45)

———. *Le Maghreb avant la prise d'Alger, 1790- 1830*. [Paris]: Flammarion, [1969]. (Questions d'histoire; 10)

Vidal, Claudine. *Sociologie des passions: Rwanda, Côte d'Ivoire*. Préface de Georges Balandier. Paris: Karthala, 1991. (Les Afriques)

Waterbury, John. *The Commander of the Faithful: The Moroccan Political Elite: A Study in Segmented Politics*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1970. (Nature of Human Society Series)

———. *Le Commandeur des croyants: La Monarchie marocaine et son élite*. Trad. C. Aubin. [Paris]: Presses universitaires de France, 1975.

Zghal, Abdelkader. *Modernisation de l'agriculture et populations semi-nomades*. The Hague: Mouton, 1967. (Séries major; v. 13)

Periodicals

Abdelwahab, H. H. «Coup d'œil général sur les apports ethniques étrangers en Tunisie.» *Revue tunisienne*: 1917.

Albergoni, Gianni. «Les Bédouins et les échanges: La Piste introuvable.» *Cahiers des sciences humaines* (ORSTOM): vol. 26, nos. 1-2, 1990 (numéro spécial: «Pastoralisme et développement»).

———. «Mémoire gentilice et histoire coloniale: Figures et enjeux du récit d'une insurrection bédouine.» *Cahiers d'études africaines*: no. 119, 1990.

Al Ansari, Muhammad Jabir. «Du concept de l'état dans le monde arabe contemporain.» Traduit de l'arabe par Rudolf El- Kareh. *Revue d'études palestiniennes*: no. 53, automne 1994.

Archie, Mafeye. «The Ideology of Tribalism.» *Journal of Modern African Studies*: vol. 4, no. 2, 1971.

Balandier, Georges. «Contribution à une sociologie de la dépendance.» *Cahiers internationaux de sociologie*: 1952.

Benguergoura, Chérif. «Structures familiales, changement et restructuration sociales chez les ruraux.» *Sociologie* (Institut de sociologie, Alger): no. 3, 1987.

Berque, Jacques. «Cent vingt-cinq ans de sociologie nord-africaine.» *Annales, économies, sociétés, civilisations*: 1959.

———. «Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du nord.» *Studia Islamica*: vol. 1, no. 1, 1953.

Berthallon. «Etude géographique et économique sur la province de l'Araad.» *Revue tunisienne*: 1894.

Bocco, Ricardo. «Asabyat tribale et états au moyen-orient, confrontations et connévences.» *Monde arabe, maghreb-machrek*: no. 147, 1995 (numéro spécial: «Tribus, tribalisme et états au moyen-orient»).

——— et Cristian Velud (dirs.). «Tribus, tribalisme et états au moyen-orient.» *Monde arabe, maghreb-machrek*: no. 147, 1995 (numéro spécial).

El Boudrari, H. «Quand les saints font les villes: Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVII^e siècle.» *Annales, économies, sociétés, civilisations*: mai-juin 1985.

Chelhod, Joseph. «Le Mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe.» *L'Homme*: juillet 1965.

———. «Les Structures dualistes de la société bédouine.» *L'Homme*: vol. 9, no. 2, 1969.

Cherif, Mohamed Hédi. «Documents relatifs à des tribus tunisiennes des débuts du XVIII^e siècle.» *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*: no. 33, 1982.

———. «Les Mouvements paysans dans la Tunisie du XIX^e siècle.» *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*: no. 30, 1980.

Colonna, Fanny. «Saints furieux et saints stidieux.» *Annales, économies, sociétés, civilisations*: nos. 3-4, mai-aoüt 1980.

Cuisinier, J. «Indogamie et exogamie dans le mariage arabe.» *L'Homme*: mai 1962.

Descloitre, R. et C. Débzi. «Système de parenté et structures familiales en Algérie.» *Annuaire de l'Afrique du nord*: vol. 2, 1963.

Filali, Mustapha. «Les Problèmes d'intégration posés par la sédentarisation des populations nomades et tribales.» *Revue tunisienne de sciences sociales*: no. 7, 1966.

Galermou, Yves. «Le Développement pastoral en Algérie.» *Cahiers des*

sciences humaines: vol. 26, nos. 1-2, 1990 (numéro spécial: «Sociétés pastorales»).

Galissot, René. «Au Maghreb, sociétés ségmentaires et violence politique critique des interprétations par la ségmentarité.» *Cahiers de ma méditerranée*: 1[er] semestre, 1978.

Gaulme, François. «Tribus, ethnies, frontières.» *Afrique contemporaine*: no. 164, 1992.

Gellner, Ernest. «Cohesion and Identity, the Maghreb from Ibn Khaldoun to Emile Durkheim.» *Muslem Society*: 1985.

———. «Système tribal et changement social en Afrique du nord.» Traduit par Coatalon. *Annales marocaines d'économie et de sociologie*: no. 5, 1968.

Godelier, Maurice. «Le Concept de tribu: Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie?.» *Diogène*: no. 81, 1973.

Goguyer, Antonin. «Le Servage dans le sahara tunisien.» *Revue tunisienne:* 1995.

Hammoudi, Abdallah. «Ségmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté, réflexions sur les thèses de Gellner.» *Hespéris-Tamuda*: vol. 15, 1974.

Hart, David. «Clan, lignage et communauté locale dans une tribu rifaine.» *Revue de géographie du Maroc*: no. 8, 1965.

Khatibi, Abdelkabir. «Bilan de la sociologie au Maroc.» *Bulletin économique et social du Maroc*: 1967.

Michaux-Bellaire, E. «Les Terres collectives au Maroc et la tradition.» *Hespéris*: vol. 4, 1924.

Mishra, S. N. «Stratégie de la paysannerie tribale, intégration au marché et politiques étatiques dans le nord- est de l'Inde.» *Revue internationale des sciences sociales*: no. 124, mai 1990 (numéro spécial: «Paysannerie»).

Pascon, Paul. «Qu'est-ce qu'une tribu?.» *Lamalif*: no. 93, 1977.

Pauphilet, Didier. «La Disposition des terres collectives chez les Ouled Chehida.» *Cahiers de Tunisie*: nos. 3-4, 1953.

Prost, Gérard. «L'Utilisation de la terre et production dans le sud tunisien: Matmata et Ouderna.» *Cahiers de Tunisie*: no. 2, 1953.

Rondot, P. «Groupements humains traditionnels et recherches sociologiques en Tunisie.» *Cahiers de Tunisie*: no. 2, 1953.

Shryock, Andrew. «Tribaliser la nation, nationaliser la tribu.» *Monde arabe, maghreb-machrek*: no. 147, 1995.

Skhiri, Fathia et Lahbib Chabbi. «Les Nomades entre les chiffres et les faits.» *Cahiers des arts et traditions populaires* (Institut national d'archéologie et des arts, Tunis): no. 8, 1984.

Swagman, Charles. «Tribe and Politics: An example from Highland Yemen.» *Journal of Anthropological Research*: vol. 44, 1988.

Zamitti, K. «La Division du travail étatique, sociologie d'un barrage.» *Revue tunisienne de sciences sociales*: nos. 82-83, 1985.

Conferences

3ème congrès d'histoire et de civilisation du Maghreb, Oran, Algérie, 1980.

Elites et pouvoir dans le monde arabe pendant la période moderne et contemporaine: Actes du congrès d'histoire, Tunis, 4-9 décembre 1989. Tunis: Université de Tunis, centre d'études et de recherches économiques et sociales, 1992. (Série histoire; no. 5)

Enjeux sahariens: Table ronde du CRESM, nov. 1981. Compilé par Pierre-Robert Baduel. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1984. (Collection «recherches sur les sociétés méditerranéennes»)

Le Mal de voir: Ethnologie et orientalisme: Politique et épistémologie, critique et autocritique...: Contributions aux colloques orientalisme, africanisme, américanisme, 9-11 mai 1974, ethnologie et politique au Maghreb, 5 juin 1975. Paris: Union générale d'éditions, 1976. (Cahiers jussieu ; no. 2)

Migration internationale et changements sociaux dans le Maghreb: Colloque international, Hammamet-Tunis, 21-25 juin 1993. Tunis: Université de Tunis I, faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1997. (Série colloques-- 7ème; v. 7)

Parcours d'intellectuels maghrébins: Scolarité, formation, socialisation et positionnements. Sous la direction d'Aïssa Kadri. Paris: Karthala; Saint-Denis: Institut Maghreb-Europe, université Paris 8, 1999. (Collection «hommes et sociétés»)

Structures et cultures précapitalistes: Actes du colloque tenu à l'université Paris VIII Vincennes. Sous la direction de René Galissot. Paris: Editions anthropos, 1981.

Les Transformations actuelles des sociétés rurales du Maghreb: Actes du colloque organisé en avril 1993. Tunis: Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1996. (Série 7; v. 5)

Tribes and State Formation in the Middle East. Edited by Philip Khoury and Joseph Kostiner. Berkeley, CA: University of Colifornia Press, 1990.

Theses

Attia, Emna. «Les Réactions des tribus tunisiennes au moment de l'établissement du protectorat français en Tunisie.» (Mémoire d'histoire, faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1970).

Forest. «Tataouine et sa région.» (Mémoire, Cheam, 1942).

Gellner, Ernest. «Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa.»

(Thesis in CEMAT, London, 1973).

Lafi, Jilani. «L'Organisation sociale d'une tribu du sud-tunisien: Les Touazins à la veille du protectorat français.» (Mémoire d'histoire, université de Paris 8, 1977).

Lahmar, M. «Origines et transformations d'une société fellah, l'exemple de l'arrière pays de Sfax (Tunisie).» (Thèse de doctorat, 3ème cycle, Paris, 1987).

Timoumi, Hédi. «Paysannerie tribale et capitalisme colonial, l'exemple du centre ouest tunisien, 1881-1930.» (Thèse de doctorat, 3ème cycle histoire, Nice, 1975).

Documents, Reports

Bort, Henri de. «Notes sur la naissance et le développement du nationalisme dans les territoires du sud tunisien (rapport).» Gabès, 1955.

Pouillon, F. «Enquête sur les communautés rurales de l'extrême sud-tunisien.» Rapport d'exposé, école pratique des hautes études, Paris, 1974.

«Rapport du capitaine Macquart.» 1937.

هذا الكتاب

على رغم ثقل حضور القبيلة كبنية اجتماعية في التاريخ الاجتماعي والسياسي لأقطار المغرب العربي فإن المرحلة المعاصرة لم تشهد ظهور دراسات تأليفية تختص بدراسة التكوينات الاجتماعية التقليدية في هذه المجتمعات وامتداداتها الراهنة. وعلى رغم وفرة الإرث الدراسي للمرحلة الاستعمارية وما أعقبها من مقاربات أنثروبولوجية وإثنولوجية فإن الحاجة تدعو إلى ظهور نقد علمي رصين لذلك الإرث، نقد يضع في اهتمامه أيضاً مقاربة الواقع الاجتماعي الراهن.

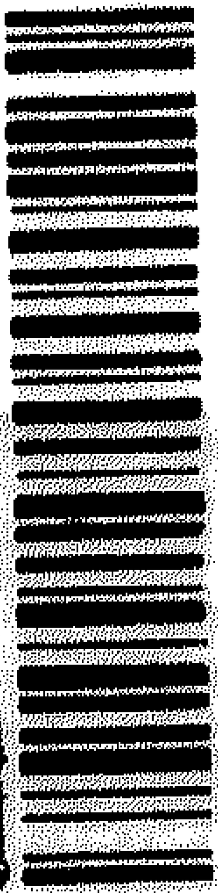
يسعى هذا الكتاب لتتبع مفهوم القبيلة واستعمالاته، ولرصد أهم الآليات التي تحكمت على مدى التاريخ الحديث والمعاصر في البناء الاجتماعي القبلي في المغرب العربي، وللكشف عن أهم التمفصلات التي حكمت علاقة الدولة بالمجتمع في خضم التحولات الاجتماعية في منطقة تميزت بعمق وثراء القراءة الخلدونية للتاريخ الاجتماعي.

إن طرافة هذا الكتاب وجرأته تكمنان في سعيه لجعل القبيلة موضوعاً سوسيولوجياً بعدما ساد الاعتقاد بأنه مجرد موضوع تاريخي. إن في التحولات والأحداث المعاصرة التي تطبع أغلب المجتمعات في الوطن العربي وفي العالم ما يؤكد مشروعية هذا التناول وينبّه إلى ضرورة إزاحة بعض الأغشية الايديولوجية عن طريق تحليل تلك المجتمعات.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb



الثمن
أو

